

ФГАОУ ВПО «СИБИРСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

ГИНДЕР ВЕРОНИКА ЕВГЕНЬЕВНА

**КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ-ЛЮТЕРАН
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ
(НА МАТЕРИАЛАХ КРАСНОЯРСКОГО КРАЯ)**

Специальность 24.00.01 — теория и история культуры
(культурология)

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата культурологии

Научные руководители:

доктор культурологии, профессор

Евменова Л.Н.

доктор философских наук, профессор

Григорьева Л.И.

Красноярск

2010

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ.....	17
1.1. Традиционная культура как объект культурологического анализа.....	17
1.2. Культур-философская рефлексия культурной идентичности как феномена традиционной культуры.....	33
1.3. Проблемы утраты и восстановления культурной идентичности в условиях глобализации.....	60
ГЛАВА II. КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ-ЛЮТЕРАН.....	81
2.1. Состояние и развитие традиционной культуры немцев-лютеран в современных условиях.....	81
2.2. Историко-культурологический анализ процессов восстановления идентичности немцев-лютеран в культурном пространстве России.....	91
2.3. Особенности культурной идентичности немцев-лютеран в Красноярском крае.....	114
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	143
БИБЛИОГРАФИЯ.....	145
ПРИЛОЖЕНИЕ	

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Культурная идентичность приобретает все большую значимость в условиях глобализации, которая способствует размыванию этнических границ. Многие этносы оказываются перед непростым выбором: либо постепенно отказаться от своей традиционной культуры, либо адаптировать ее к происходящим изменениям.

На протяжении последних столетий немцы были активными колонистами, они одними из первых народов включились в процессы глобализации. Традиционная культура немцев, поселившихся в России, была адаптирована к новым условиям, а культурная идентичность обновлена на ее основе. Изучение механизмов адаптации, позволяющих обновлять культурную идентичность, представляет особый научный интерес.

Традиционная культура немцев уже давно стала частью национальной культуры России. История российского общества переплетается с немцами - женами русских царей, военными, чиновниками, учеными, поэтами и простыми тружениками. Поэтому рассмотрение их идентичности является вкладом в сохранение и приумножение культурного наследия России.

Для большинства российских немцев лютеранство было и остается ключевым идентификационным маркером их традиционной культуры. Но в XX веке она была в значительной степени утрачена.

Сегодня российские немцы-лютеране проходят через один из поворотных периодов своей истории. Он связан с поиском новых путей развития их культуры и обновлением культурной идентичности. Изучение

таких культурных поворотов позволяет вскрыть проблемы утраты и восстановления идентичности, выявить факторы, влияющие на идентификацию, расширить методологический инструментарий культурологии.

В современном мире возрастает потребность в региональных исследованиях традиционных культур, в том числе, в изучении регионально-территориального аспекта культурной идентичности российских немцев-лютеран. В Красноярском крае российские немцы являются четвертой по численности национальностью (после русских, украинцев и татар), большинство - лютеране, но их культурная идентичность еще не была охарактеризована.

Таким образом, необходимость осмысления культурной идентичности российских немцев-лютеран обуславливает актуальность исследования.

Степень разработанности проблемы.

Теоретическое исследование традиционной культуры и культурной идентичности связано с различными областями социо-гуманитарного знания.

Многие подходы к интерпретации традиционной культуры были заложены еще философами XVIII – первой половины XX веков (И. Г. Гердером, В. Дильтеем и другими). Философская мысль этого периода выясняла сущность и функции традиционной культуры через нахождение ее противоположности (традиция — культура, традиционная - индустриальная), постепенно двигаясь к уяснению ее ценности для человечества.

Существенный сдвиг в интерпретации традиционной культуры произошел во второй половине XX века. Философы культуры этого периода (П. Бьюкенен, Р. Гарг, Ю. Хабермас, С. Хантингтон, Ф. Фукуяма, Т. Фридман и др.) осмыслили ее судьбу в условиях глобализации (локальное - универсальное), пытались спрогнозировать пути развития культурной идентичности человечества. Результатом множества дискуссий стало обращение к региональным

исследованиям культурной идентичности (преимущественно, ее национального и цивилизационного аспектов)¹. Некоторые из авторов анализировали проблему идентичности в антропологическом аспекте, внося вклад в разработку понятий «кризис идентичности» и «восстановление идентичности»².

Но в философских работах существует тенденция к статичному рассмотрению культурной идентичности: в большинстве случаев она предстает как нечто уже свершившееся, законченное, либо как нечто грядущее, только начинающееся.

Психологами (З. Фрейд, Э. Эриксон, Э. Фромм, С. Томкинс, Т. Сарбин, Г. Теджфел, Дж. Тернер, С.С. Учадзе и др.) был внесен значительный вклад в теоретическую разработку идентичности — они создали основной понятийный аппарат, связанный с ее исследованием, изучили механизм идентификации³.

Однако ученые исходят, как правило, из принятого в данной науке деления идентичности на две основные формы — личностную и социальную, поэтому культурная идентичность в ее культурологическом понимании не являлась самостоятельным предметом их изучения.

В рамках социологии анализу подвергся характер культурной идентификации в обществе в контексте решения проблем социальной адаптации в глобальном мире. Значимым результатом работы социологов стало появление понятия «территориально-региональной идентичности»,

¹ Бьюкенен, П.Дж. Смерть Запада. / П.Дж. Бьюкенен. - М., АСТ, Terra Fantastica, 2003. - 448 с. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. / С. Хантингтон. - М.: АСТ, 2003. - 603 с. Фридман, Т. Плоский мир: Краткая история XXI века. - М.: АСТ, 2006. - 608 с. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. - М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП Ермак, 2004. - 588 с. Хобсбаум, Э. Нации и национализм после 1780 г. / Э. Хобсбаум. - СПб.: Алетейя, 1998. - 305 с. Хьюбнер, К. Нация. От забвения к возрождению / К. Хьюбнер. - М.: Канон+, 2001. - 400 с.

² Хёсле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. / В. Хёсле // Вопросы философии. - 1994. - №10. - С. 112-123.

³ Учадзе, С.С. Рефлексивно-психологические особенности самоопределения кризисной личности: дис. ... канд. психол. Наук. / С.С. Учадзе. - Сочи, 2002. - 195 с. Фрейд, З. Массовая психология и анализ человеческого «Я». / З. Фрейд. // Фрейд, З. «Я» и «Оно». Кн. 1. - Тбилиси: Мерзни, 1991. - С. 71-138. Фромм, Э. Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть? - Киев: Ника-Центр, 1998. - 400 с.

исследование ментальности, маргинальности, транзитивности, рефлексивности и т.п. Эти проблемы нашли отражение в работах У. Бека, П. Бергера, Т. Лумана, Э. Гидденса, А.О. Бороноева, М.К. Горшкова, И.Г. Каргиной и др.¹, а также материалах Третьего Всероссийского социологического конгресса (2008).

Большую значимость для исследования культурной идентичности российских немцев-лютеран имеют научные труды российских социологов: «Калининградский социум в европейском пространстве» (2002), «Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона» (2007), «Сибирский характер как ценность» (2004-2009)². В них раскрываются регионально-территориальная идентичность и ментальные особенности жителей различных регионов. Таким образом, социологи занимаются теоретической разработкой культурной идентичности на региональном уровне. Но идентификация немцев-лютеран не попадала в поле их зрения.

Этнографами (Э. Геллнер, Б. Андерсон, Э. Смит, Э. Хобсбаум, К. Хюбнер, С. Широкогоров, Ю. Бромлей, Л.Н. Гумилев, В.А. Тишков, А. Здравомыслов, Д.В. Ушаков и др.) проанализированы базовые понятия «нация» и «этнос», предприняты попытки разграничения понятий национальной и этнической идентичностей, характеризующих разные уровни культурной идентичности. Центрами изучения традиционной культуры российских немцев в этнографии являются Москва, Саратов, Омск, Новосибирск, Барнаул³. Отдельные ученые

¹ Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну. / У. Бек. - М.: Прогресс-Традиция, 2000. - 384 с. Бороноев, А.О. Сибирская идентичность: становление и содержание. / А.О. Бороноев. // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. - 2004. - №3. - С. 152-159. Гидденс, Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. / Э. Гидденс. - М.: Весь мир, 2004. - 120 с. Горшков, М.К. Российский менталитет в социологическом измерении / М.К. Горшков. // Социологические исследования. - 2008. - №6. - С. 100-114.

² Калининградский социум в европейском контексте. Сборник научных трудов. - Калининград: Калининградский государственный университет, 2002.; Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона [Текст] / под ред. А. О. Бороноева. - СПб.: Астерион, 2007. - 321 с.; Сибирский характер как ценность: кол. монография / Под общ. ред. М.И. Шиловой. - Красноярск, 2004. - Вып. 1. - 264 с.; Сибирский характер как ценность: кол. монография / Под общ. ред. М.И. Шиловой. - Красноярск, 2007. - Вып. 2. - 296 с.; Сибирский характер как ценность: кол. монография / Под общ. ред. М.И. Шиловой. - Красноярск, 2009. - Вып. 3. - 324 с.

³ Смирнова, Т. Б. Этническая история немецкой диаспоры в трудах сибирских ученых

изучают немецкую культуру и в других городах: в Красноярске - силами Л.Н. Евменова, Е.Л. Зберовская, Л.Н. Славина и др.; в Улан-Удэ — Ю.А. Ихисонов и др. Во внимание исследователей при изучении традиционной культуры российских немцев обычно попадают их история (преимущественно в дореволюционный и советский периоды)¹, язык², фольклор и обряды³, образование⁴, семья⁵, демография⁶, хозяйство⁷.

Последние годы были отмечены появлением новой проблематики в этнографии. В частности, в поле зрения этнографов попала культурная идентичность российских немцев. Пока изучением данного вопроса занимается незначительное число ученых.

Особо следует отметить исследование этнической идентичности российских немцев в Западной Сибири, проведенное Т.Б. Смирновой⁸, языковой и религиозной идентичности И.В. Черказьяновой⁹. Однако их культурная

[Текст] / Т. Б. Смирнова. - // Гуманитарные науки в Сибири. - 2008. - № 3. - С. 63-68.

- ¹ Вибе, П. П. Немцы Сибири в условиях революции и гражданской войны. 1917-1919: процесс национальной самоорганизации / П.П. Вибе // Немцы в Сибири: история, язык, культура: Тез. междунар. науч. конф., г. Красноярск, 13-16 октября 2004 г. Красноярск: ГГПУ, 2004. С.21-27.
- ² Москалюк, Л.И. Явления интерференции в лексико-семантической системе островных говоров. / Л.И. Москалюк // Немцы Сибири: история и культура: Сб. Резюме докл. Четвертой междунар. Науч.-практ. Конференции. - Омск: 2002. - С. 167-170.
- ³ Рублевская, С.А. Календарная обрядность немцев Западной Сибири: дис. ... к.и.н. - Омск, 1996.
- ⁴ Черказьянова, И.В. Учителя-немцы, работавшие в немецких школах Омской области в 1900-е — 1930-е гг. / И.В. Черказьянова // Известия ОГИК музея. – Омск, 2003. – № 10. – С. 233–246.
- ⁵ Шайдуров, В.Н. Семейно-брачные отношения немцев Сибири: конец XIX - начало XX в. //Сибирский плавильный котел: социально-демографические процессы в Северной Азии XVI — начала XX века. Сборник научных статей. / Отв. ред. Д.Я. Резун. Новосибирск, Сибирский Хронограф, 2004. [электронный ресурс]. (<http://history.nsc.ru/kapital/project/kotel/014.html>)
- ⁶ Славина, Л.Н. Социально-демографические последствия депортации и жизни народов в условиях спецпоселения (на примере немцев красноярского края). / Л.Н. Славина // Гуманитарные науки в Сибири. - 2004. - №2. - С. 34-39.
- ⁷ Вибе П.П. Немецкие колонии в Сибири: социально-экономический аспект. - Омск: Издательский дом «Наука», 2007. - 368 с.
- ⁸ Смирнова, Т.Б. Этнический состав немцев Сибири. / Т.Б. Смирнова //История. - 2009. - 5 мая. - С. 86-87.
- ⁹ Черказьянова, И.В. Ссылные лютеране в Сибири в XIX в.: проблема сохранения языковой и религиозной идентичности. / И.В. Черказьянова // Гуманитарные науки в

идентичность рассматривается многими этнографами лишь в отдельных аспектах и, чаще всего, без учета влияния на нее процессов глобализации. Трудов обобщающего характера по религиозной идентичности российских немцев мало. Наиболее значимыми для нашего исследования оказались монографии О.В. Курило¹ и О.А. Лиценбергер². Оба исследования с разных сторон раскрывают религиозный фактор в традиционной культуре российских немцев. О.В. Курило значительное внимание уделяет исследованию нескольких национальных традиций в российском лютеранстве (финской, немецкой, эстонской), а О.А. Лиценбергер рассматривает историю Евангелическо-лютеранской церкви России, основными прихожанами которой являются российские немцы.

Отдельные аспекты этнической идентичности российских немцев рассматривались на международных конференциях этнографов в Москве («Немцы России: исторический опыт и современные проблемы самоорганизации», 2007), Красноярске (Немцы в Сибири: история, язык, культура, 2004) и Омске («Немцы Сибири: история и культура», 2002). Анализируя традиционную культуру российских немцев этнографы сосредотачивают свое внимание в основном на истории и культуре немцев в крупных городах, Поволжье и Западной Сибири. Особенно много полевых исследований проведено в Западной Сибири. Но без исследования культуры российских немцев в Восточной Сибири картина российских немцев в Сибири является неполной.

Таким образом, традиционная культура российских немцев в Сибири исследована неравномерно. На сегодняшний день появилась необходимость в расширении исследовательского поля российских немцев за счет включения в него российских немцев в Восточной Сибири. В связи с этим актуализируется

Сибири. - Санкт-Петербург: Издательство Сибирского отделения РАН, 2007.

¹ Курило, О. Лютеране в России (XVI-XX вв.). - М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2002. - 400 с.

² Лиценбергер, О.А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории (XVI-XX вв.). - М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2003. - 544 с.

проведение исследований их культурной идентичности и традиционной культуры в Восточной Сибири. Культурная идентичность изучена частично и не полностью, многие материалы еще не переосмыслены в этом ключе.

Филологами (В.А. Дятловой и др.)¹ исследована лексика, существующих в среде российских немцев диалектов. Изучение немецкого языка в данной области, как правило, не связано с решением проблем культурной идентификации.

Традиционная культура рассматривается в работах зарубежных и отечественных культурологов (К. Гирц, Э.С. Маркарян, В.Д. Бабуева, Л.В. Санжеева, А.С. Тимошук, С.В. Зотов и др.).

Разработка понятийного аппарата, функций и признаков традиционной культуры была начата еще в советский период и продолжена в дальнейшем. Были изучены такие аспекты традиционной культуры, как обычай, обряд, ритуал и др.² Обращение к религиозной проблематике в культурологии привело к переосмыслению критериев традиционности и нетрадиционности культуры³.

В последние годы наблюдается тенденция к рассмотрению традиционной культуры в динамике⁴, но пока она мало отражена в прикладных исследованиях.

Традиционная культура российских немцев редко становилась объектом культурологического осмысления. Первым культурологическим исследованием

¹ Дятлова, В.А. Программа комплексного исследования диалектов российских немцев на территории Красноярского края. / В.А. Дятлова // Немцы Сибири: история, язык, культура: международная, науч. конф. - Красноярск: 2005. - С. 166.

² Бабуева, В.Д. Традиционная народная культура бурят: дис. ... канд. культурологических наук. - Улан-Удэ, 2006. - 170 с.

³ Тимошук, А.С. Традиционная культура: сущность и существование: дис. ... докт. филос. наук. - Нижний Новгород, 2007. - 402 с.

⁴ Бахтеева, Л.И. Динамика культуры коренных народов Севера в контексте глобализации (на примере Ханты-Мансийского автономного округа). Автореф. канд. культурологии. - Челябинск, 2006. - 24 с. Гемечу К.М. Традиционная культура: генезис и эволюция. Автореферат дис. канд. культурологии. - М., 1999. - 17 с. Залесский С.В. Культурное многообразие человечества в условиях глобализации : дис. ... канд. культурологических наук. - Москва, 2006. - 165 с. Мазаева, Т.А. Инновационная динамика в этнокультурной среде. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. - Р н/Д, 2007. - 42 с. Цынтуева, Д.Д. Эволюция традиционных культурных ценностей бурятского этноса. - Автореф. дис. канд. культурологии. - Чита, 2004.

в данной области стала монография Л.Н. Евменовой «Вклад немцев в развитие культуры Сибири»¹. В данном труде предпринимается попытка обобщения данных исследователей культуры российских немцев. Работа посвящена исследованию межкультурной коммуникации российских немцев и русских на территории Приенисейской Сибири, и процессы культурной идентификации среди российских немцев в ней специально не исследуются. Хронологически второй труд по традиционной культуре российских немцев принадлежит И.П. Ивановой².

В последние годы в отечественной культурологии предметом специального изучения стали различные аспекты культурной идентичности: ее понятие, механизмы, маркеры, уровни и т.д. Их теоретической разработке посвящены работы А.С. Ахиезера, А.Г. Васильева, Н.С. Галушиной, В.С. Жидкова, И.Я. Мурзиной, А.Я. Флиера и др.

Проблематика культурной идентичности обсуждалась на двух Российских культурологических конгрессах (Спб., 2006, 2008), нашла отражение в периодических изданиях («Аналитика культурологии» и др.), материалах конференций («Культурные трансформации в информационном обществе» (2006) и др.), диссертационных исследованиях последних пяти лет³. Так, например, в работе К.Л. Япринцевой феномен культурной идентичности осмысливается через призму феноменологического подхода.

Усилия авторов сосредоточены на проблеме разграничения понятий

¹ Евменова, Л.Н. Вклад немцев в развитие культуры Сибири. - Красноярск: СФУ, 2009. - 285 с.

² Иванова, И.П. Культурное взаимодействие этнических групп немцев и прибалтов на среднем Енисее: Автореферат дис. ... канд. культурологии. - Кемерово, 2009.

³ Бестаева, Э.Ш. Проблемы идентификации личности в этнокультуре: дис. канд. филос. наук. - Р н/Д, 2009. - 32 с. Ишмуратова, И.Р. Сущность культурной идентичности человека в среде интернет-коммуникаций. Автореф. дис. ... канд. культурологии. - Казань, 2006. - 22 с. Малыгина, И.В. Этнокультурная идентичность: онтология, морфология, динамика. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. - М., 2005. - 41 с. Шарапова, С.М. Феномен идентичности в истории профессиональной художественной культуры коми (зырян) XX века : дис. ... канд. культурологических наук : 24.00.01. - СПб., 2005. - 219 с. Япринцева, К.Л. Феномен культурной идентичности в пространстве культуры: Автореф. дис. ... канд. культурологии. - Челябинск, 2006. - 26 с.

«культурная идентичность», «этническая идентичность», «этнокультурная идентичность» и др. Актуальным вопросом для отечественной культурологии остается изучение культурной идентичности на региональном уровне, а также ее изучение у конкретных социальных групп¹. Таким образом, для отечественной культурологии проблемы культурной идентичности являются сравнительно новой темой для научных изысканий.

Итак, проведенный выше анализ научных трудов показывает недостаточную изученность культурной идентичности российских немцев-лютеран, а также актуальность ее специального культурологического рассмотрения.

Объект исследования: традиционная культура российских немцев-лютеран.

Предмет: культурная идентичность российских немцев-лютеран в условиях глобализации.

Цель исследования: выявить содержание и специфику культурной идентичности российских немцев-лютеран в условиях глобализации.

Задачи исследования:

1. Исследовать традиционную культуру российских немцев-лютеран как объект культурологического анализа.

2. Рассмотреть культурную идентичность в рамках культур-философской рефлексии.

3. Выявить проблемы утраты и восстановления культурной идентичности в условиях глобализации.

4. Охарактеризовать современное состояние и развитие традиционной

¹ Жимбаева, Ц.Ч. Подростковая субкультура: специфика идентичности (на примере культуры агинских бурят). Автореф. дис. ... канд. культурологии. - Чита, 2004. - 20 с.
Чебоненко, О.В. Культурно-символический потенциал региона как фактор формирования культурной идентичности молодежи. Автореф. дис. ... канд. культурологии. - Спб., 2007. - 21 с.

культуры российских немцев-лютеран.

5. Дать историко-культурологический анализ процессов восстановления идентичности немцев-лютеран в России.

6. Показать особенности культурной идентичности немцев-лютеран в Красноярском крае.

Методологические основы исследования. В основу настоящей работы положен проблемно-логический метод (Е.Я. Александрова, И.М. Быховская и др.), благодаря которому выявлены проблемы утраты и восстановления культурной идентичности в условиях глобализации, раскрыта динамика и закономерности культурной идентификации на региональном уровне.

Наряду с ним использовался культурологический подход (А.С. Ахиезер, С.В. Лурье и др.), особенностью которого являются системность и междисциплинарность. Историко-культурологический анализ помог обобщить и осмыслить в культурологическом аспекте материалы этнографических и социологических исследований, а также показать культурное своеобразие российских немцев-лютеран.

Исследование опирается на методологические установки ценностного (Н.З. Чавчавадзе, В.П. Большаков, Г.П. Выжлецов и др.), деятельностного (Э.С. Маркарян, В.Е. Давидович, Ю.А. Жданов и др.), системного (И.В. Блауберг, М.С. Каган, К.Б. Соколов и др.) подходов.

Специфика объекта и предмета потребовала включения социологического метода (М. Адлер, Ф. Тенбрук, Л.Г. Ионин), который позволяет рассмотреть традиционную культуру российских немцев-лютеран в качестве «репрезентативной». Привлечение структурно-социологического метода (Т. Парсонс, Р. Мертон, А.О. Бороноев и др.) было обусловлено маргинальным характером культуры российских

немцев-лютеран на современном этапе. Также используются частные методы социологии (анкетирование) и этнографии (описание, наблюдение).

Анализ культурной идентичности российских немцев-лютеран строится на трудах зарубежных и отечественных философов, психологов, социологов и культурологов, в которых определены общетеоретические подходы к культурной идентичности в условиях глобализации (С. Хантингтон, В. Хёсле, Д. Хелд, Т. Фридман, Э. Эрикссон, А.С. Ахиезер и др.), определению традиционной культуры (Э.С. Маркарян, М.С. Каган, А.С. Тимощук и др.), региональной культуры (И.Я. Мурзина и др.), регионально-территориальной идентичности (А.О. Бороноев и др.), культурного пространства (В.Л. Кургузов и др.).

Научная новизна исследования.

1. Традиционная культура раскрывается как основа культурной идентичности.
2. Кризис идентичности рассматривается как необходимый этап на пути обновления культурной идентичности. Формулируется понятие «восстановление идентичности».
3. Показаны проблемы, связанные с утратой и восстановлением культурной идентичности в условиях глобализации: культурная маргинализация социума; обострение противоречий между национальной, этнической, социальной и регионально-территориальной идентичностью.
4. Раскрыто современное состояние и развитие традиционной культуры российских немцев-лютеран во взаимосвязи с их культурной идентичностью.
5. Дан историко-культурологический анализ культурной идентичности российских немцев-лютеран. Выявлено влияние российского культурного

пространства на их этническую и регионально-территориальную идентичность. Показано решающее значение религии (лютеранства) для восстановления их культурной идентичности.

6. Впервые предметом специального культурологического рассмотрения стали особенности культурной идентичности российских немцев-лютеран в Красноярском крае.

Теоретическая и практическая значимость настоящей работы заключается в том, что ее результаты могут быть использованы:

- учеными-культурологами для изучения проблем культурной идентичности в современном мире;

- высшими учебными заведениями при подготовке бакалавров и магистров культурологии, музееведения, религиоведения, а также при разработке специальных курсов, учебников и методических пособий по краеведению;

- общеобразовательными школами в ходе преподавания «Основ религиозных культур и светской этики»;

- средствами массовой информации при подготовке фильмов и телепередач по этноконфессиональной тематике;

- философами, психологами, социологами, при изучении традиционных культур в условиях глобализации.

Кроме того, материалы диссертации могут быть полезны городским, районным и краевым (областным) администрациям при разработке социальных и культурных проектов.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Важнейшим маркером традиционной культуры российских немцев является религия. Именно она служит главным основанием для проведения границы между разными этническими группами немцев.

2. Под влиянием глобализации традиционные культуры актуализируют свою культурную идентичность. Кризис и восстановление их идентичности являются взаимосвязанными процессами.

3. «Негативная идентификация», этническая идентичность, религиозная принадлежность являются способами противодействия маргинализации социума, происходящей в результате развития процессов глобализации.

4. Традиционная культура российских немцев-лютеран была частично утрачена в советский период. Ее восстановление было связано, в том числе, с активным включением в процессы глобализации.

5. Развитие традиционной культуры российских немцев-лютеран определяется спецификой культурных пространств России и Германии.

6. Для культурной идентичности российских немцев-лютеран в Красноярском крае характерны такие особенности, как консерватизм и тесное межкультурное взаимодействие с другими этническими лютеранами (финнами, латышами).

Апробация полученных результатов. Результаты исследования нашли отражение в выступлениях на региональных научных и научно-практических конференциях «Музей как социальный институт в истории города» (Красноярск, 2003), «Молодежь и наука – третье тысячелетие» (Красноярск, 2003), «Красноярский край: исторические этапы развития» (Красноярск, 2006), «Глинские чтения» (Красноярск, 2007), «Власть и общество» (Красноярск, 2007), на международной научно-практической конференции «300 лет в составе России» (Минусинск, 2007) и всероссийской научно-практической конференции «Проблемы административной и социальной консолидации Байкальской Сибири» (Иркутск, 2008).

Отдельные выводы диссертации отражены в авторских публикациях, в том числе статье, опубликованной в «Журнале Сибирского федерального университета» (серия «Гуманитарные науки»), включенном в перечень журналов ВАК.

Структура настоящего исследования состоит из введения, двух глав, включающих в себя шесть параграфов, заключения, библиографии и приложения.

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ.

1.1. Традиционная культура как объект культурологического анализа.

Этимология термина «традиция» восходит к латинскому слову, обозначающему «передачу». Традиция и культура становятся предметом научного осмысления в эпоху Просвещения в трудах таких философов, как Дж. Вико, И. Г. Гердер, Ж.-Ж. Руссо и других.

Взгляды этих мыслителей широко известны. Философы-просветители, несомненно, внесли значительный вклад в осмысление культурного развития человечества. Но, к сожалению, с философией Просвещения было связано и долго существовавшее в научном дискурсе противопоставление культуры и традиции в контексте движения общества к прогрессу, что потенциально приводило к восприятию традиции как тормоза на пути к прогрессу.

Для решения задач нашего исследования особенно ценными являются идеи такого просветителя, стоявшего у истоков культурологии, как И. Г. Гердер.

Каждая культура, по мнению философа, имеет пространственное и временное измерение, а также свой внутренний характер («дух»): «Народы видоизменяются в зависимости от места, времени и внутреннего характера; всякий народ несет на себе печать соразмерности своего, присущего только ему и несопоставимого с другими совершенства» [45:440-441].

Сущность традиции заключается в передаче культурного опыта. Человек воспитывается на чужих образцах только путем подражания и упражнения, и повторение этих шаблонов — это и есть предание или традиция. Культурная традиция определяет жизнь и облик своих носителей: «Если человек живет среди людей, то он уже не может отрешиться от культуры, — культура придает ему форму или, напротив, уродует его, традиция захватывает его и формирует

его голову и формирует члены его тела» [45:230-231].

Но усвоение культуры и ее дальнейшее развитие зависит от сил человека, которые, в свою очередь, испытывают мощное влияние климата. Поэтому каждый регион Земли имеет свою культурную специфику и существует многообразие национальных и этнических культур [45:607-608].

Таким образом, культура выступает у И. Г. Гердера как усвоение и применение традиции на практике. Многие его выводы оказались верны и получили дальнейшее развитие в культурологии. В частности, в последние годы бурно развивается такое направление в науке как региональная культурология. Но также, как и многие другие просветители, И. Г. Гердер рассматривал традицию не в динамике, а в статике. Его интерпретация традиции и ее носителей носит отпечаток механицизма: человек — носитель традиции и культуры, рассматривается как машина, которая развивается под действием внешних сил. При такой трактовке человека традиция является только культурной технологией.

В XIX — начале XX веках представление о традиции как о каком-то застывшем, копируемом знании продолжало сохраняться. Но под влиянием романтизма изучение традиционной культуры приобретает особую ценность, потому что она рассматривается как часть творчества человечества.

Так, например, В. Дильтей предложил рассматривать историю как осознание обществом своего прошлого, а человека и его духовное творчество (в том числе, традицию) как целостное явление культуры. Он разделил все науки на естественные науки («науки о природе») и науки о культуре («науки о духе»), положив в основу их разделения критерий «рациональное — иррациональное». Для интерпретации духовных явлений культуры В. Дильтей использовал герменевтику, в частности, метод понимания (вживание в культурный контекст) [71].

В рамках предложенного В. Дильтеем подхода любая культура и традиция имеет ценность как проявление «жизни духа». Позитивным следствием этой

концепции стало развитие ценностного подхода к интерпретации культуры и традиции. Но исключение В. Дильтеем рационального из сферы истории и культуры сделало невозможным выявление закономерностей в развитии культуры и традиции, превратив их в разрозненные образования. Идеи В. Дильтея были продолжены Х.-Г. Гадамером, В. Виндельбантом и другими исследователями.

Наиболее адекватным вариантом «философии жизни» для решения задач нашего исследования является оригинальная концепция, предложенная французским философом А. Бергсоном.

Основу сознательного человеческого существования, по А. Бергсону, составляет длительность (память как продолжение прошлого в настоящем): «Длительность - это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед. Но если прошлое растет беспрерывно, то оно и сохраняется бесконечно... В самом деле, что мы собой представляем, что такое наш характер, если не экстракт истории, прожитой нами с рождения, даже до рождения, ибо мы приносим с собою врожденные способности. Конечно, для мышления нам нужна лишь частица нашего прошлого, но желать, стремиться, действовать заставляет нас все наше прошлое, в том числе и прирожденные свойства нашей души» [21: 44].

Развивая дальше мысль А. Бергсона, можно сказать, что традиционная культура, составляя часть прошлого человечества, стимулирует человеческую деятельность, задает тенденцию для развития личности и социума в том или ином направлении.

Длительность переносится А. Бергсоном и на культуру как акт творчества и самосозидания личности: «то, что мы делаем, зависит от того, что мы суть: но следует прибавить, что, в известной мере, мы суть то, что мы делаем, и что мы творим себя непрерывно» [Там же]. При этом он проводит различие между материальной и духовной культурой по степени их изменчивости. Для духовной культуры характерны непредсказуемость («непредвиденность») и

оригинальность, для материальной — неизменность и повторяемость: «Материальный предмет, взятый наудачу, являет свойства, обратные только что указанным. Он либо остается тем, что есть, либо, если и меняется под влиянием внешней силы, то мы представляем себе это изменение как перемещение частей, остающихся при этом неизменными» [21: 45].

Достоинством данной концепции, на наш взгляд является, то, что она показывает единство рационального и иррационального опыта человечества, а также сущностные различия между духовной и материальной культурой. Эти идеи способствовали отходу ученых от поверхностности при вынесении суждений о традиционной культуре. Однако культурологический потенциал идей А. Бергсона не был полностью реализован в современную ему эпоху.

Бурное развитие этнографии в XIX — начале XX веков также внесло свой вклад в постепенное усложнение представления о традиционной культуре, рассмотрение ее как одного из этапов эволюции человечества. Дихотомия «традиция» — «культура» сменилась противопоставлением «традиционная культура» — «индустриальная культура». Позитивным моментом такого рассмотрения стало расширение понятия «традиция», прояснение характерных черт традиционной культуры доиндустриальной эпохи. Однако полностью уйти от статического понимания традиции не удалось: традиционная культура была обречена на рассмотрение в качестве «несовременной», «досовременной», то есть не имеющей долговременной перспективы в индустриальном обществе. Традиция отождествлялась с такими близкими по смыслу понятиями, как «обряд», «обычай», «ритуал».

Но в дальнейшем, по мере развития социологии и социальной антропологии в XX веке, представление о традиционной культуре снова стало меняться и усложняться.

В 1960-е годы, когда развитие мира ускоряется под воздействием процессов глобализации, статичность традиционной культуры становится сомнительной для многих ее исследователей, а их представления о «современности»

меняются. Ученые открывают адаптивные возможности традиционной культуры, выявляют в ней две стороны — внутреннюю (неизменное «ядро», «центральная зона») и внешнюю (изменяемая форма выражения). Механизмы сохранения и развития традиционной культуры («традиция» и «новация») становятся предметом особого научного интереса.

Работы Э. Шилза, К. Гирца, Ф. Ригса, С. Эйзенштадта (Айзенштадта) и других ученых показали, что традиционная культура на самом деле не является чем-то раз и навсегда застывшим. Она постоянно развивается и способна успешно адаптироваться к происходящим в современном мире изменениям.

Так, например, Э. Шилз раскритиковал интерпретацию традиции как постоянно повторяемого культурного опыта, а также опроверг представление о неизменяемости традиционного общества. Традиционная культура, как показал Э. Шилз, подвержена изменениям, но они не всегда очевидны. Поэтому традицию следует рассматривать не как артефакт культуры, а скорее как прецедент [Цит. по: 110].

Нам эти идеи кажутся очень интересными, но спорными. Мы согласны, что традиционная культура постоянно находится в развитии. Но возможно, что адаптивный потенциал традиционной культуры, содержание и темпы ее развития определяются «вызовами» эпохи и условиями жизни этноса — ее творца и носителя. Поэтому традиционная культура может в какой-то момент «застыть», а потом снова придти в движение.

Результатом изучения адаптивных возможностей традиционной культуры стало появление концепции «переходного общества». Один из ее теоретиков, Ф. Ригс считает, что традиционная культура эволюционирует в социально-политическую систему нового типа: «...такая новая система, часто характеризуемая по-прежнему как традиционная или как переходная, вырабатывает свои собственные системные характеристики, образуя оригинальный механизм самовоспроизводства и поддержания стабильности» [Цит. по: 110].

Таким образом, в зарубежной культурологической теории наметилась тенденция к диалектическому и динамическому пониманию традиционной культуры.

Мы также придерживаемся мнения, что между традиционной и современной культурой существует тесная взаимосвязь. То, что еще недавно воспринималось как новое с течением времени становится привычным, становясь неотъемлемой частью традиции. И наоборот, новые пути и формы развития культуры обуславливаются адаптивными возможностями и внутренней логикой ее развития. Примером такой успешной адаптации традиции, синтеза старых и новых элементов является японская культура.

Отечественная культурология еще в советский период выработала собственный оригинальный подход к интерпретации традиционной культуры, который и получил в ней наибольшее распространение — так называемый деятельностный подход. Сущность культуры в рамках этого подхода определяется соотношением в ней традиций (стереотипизированного опыта) и новаций (открытий и изобретений).

Согласно Э.С. Маркаряну, одному из его основоположников, культура понимается как специфический способ человеческой деятельности, а традиция — как механизм, культурная технология: «В понятии «культура» абстрагируется именно тот механизм деятельности, который не задается биологической организацией и отличает проявления специфически человеческой активности. Вместе с тем общий процесс человеческой деятельности осуществляется благодаря особой комбинации и неразрывному взаимодействию биологических и надбиологических механизмов при ведущем значении последних. Поэтому мы и определили человеческую деятельность как социальную по своей природе активность, программируемую и реализуемую с помощью механизмов культуры» [114:99-100].

В рамках деятельностного подхода была предпринята попытка объяснения закономерностей развития традиционной культуры через объективированный

результат человеческой деятельности. Был сделан шаг к пониманию законов ее развития и функционирования. Так, например, В.Д. Бабуева выделяет такие функции традиции, как аккумулятивная (накопление жизненно важного опыта), трансляционная (связь времен и преемственность поколений), адаптационная (приспособление стереотипов и новаций друг к другу), стабилизирующая (устойчивость социальных отношений) [10:38-39].

Причиной новаций, по мнению В.Д. Бабуевой, становится внутренняя логика развития культуры или внешние воздействия на нее. Со временем новации адаптируются к культурной традиции, начинают функционировать внутри нее, приводят к трансформации традиции и развитию культуры в новом направлении, то есть становятся инновацией [10:38].

Для нас недостатком деятельностного подхода является его близость к механицизму. Традиционная культура в его рамках разложена на структурные элементы и лишена своего иррационального, творческого начала («жизни духа», «жизненного порыва»). В лучшем случае, проявления этого начала сведены к минимуму (например, манере исполнения).

На наш взгляд, важен не только и не столько способ передачи, сколько то, что передается. Исполнять традиции, обычаи, ритуалы, знать фольклор важно не само по себе, а потому что в них закреплён социальный опыт этноса, его житейская мудрость, то есть своеобразное «послание потомкам». И этот смысл раскрывается в процессе погружения в традиционную культуру, обучения ей от носителя.

В этом моменте мы ближе стоим к ценностному подходу. С точки зрения его представителей (Г.П. Выжлецова и других), главное в традиционной культуре — это ее содержание (ценности), а не способ трансляции: «Что бы ни понимать под культурой, ценности как исходные начала любого из ее видов и уровней неизбежно определяют саму культурную специфику, становясь ядром и внутренней основой культуры народа и общества» [40].

Мы считаем, что традиционная культура сохранялась и наполнялась

содержанием на протяжении ряда поколений, благодаря их сознательной деятельности, наличию некоего замысла, который хотелось реализовать, отбору ценностей (норм, образцов, смыслов) необходимых для успешного развития этноса.

Традиции, обычаи и ритуалы формировались постепенно, под влиянием многих факторов. Они могли усложняться, упрощаться, консервироваться на какое-то время или исчезать совсем. Так, например, на протяжении только одного, IV века чин христианской литургии реформировался (унифицировался и упрощался в интересах прихожан) несколько раз — сначала св. Василием Великим, а затем св. Иоанном Златоустом. В дальнейшем, ни один из этих чинов не исчез — у православных христиан сложилась традиция их поочередного использования (в разные периоды церковного года), которая продолжает существовать до сих пор.

Поэтому мы считаем, что традиционные культуры возникают, развиваются, взаимодействуют, угасают, восстанавливаются, то есть «живут», а не повторяют сами себя.

Также нам импонирует подход к интерпретации традиционной культуры, представленный в работе А.С. Тимощука. В ней традиционная культура рассматривается в динамике, а ее духовное содержание превалирует над материальной частью. «Традиционная культура» определяется им как «способ бытия общества, в котором трансляция ценностно-смысловых структур преобладает над передачей культурных технологий» [165:13].

В последние годы у деятельностного подхода появилось много критиков. Так, например, А.А. Тлюняева считает, что пришло время понимать традиции не как «абсолютно аморфный слой механически воспроизводимых образцов поведения и суждений, а как динамический процесс их бесконечных интерпретаций, не исключаяющий их абсолютно, но постоянно воссоздаваемый в новых проявлениях и выражениях, адаптированных к актуальным жизненным ситуациям» [168].

Несмотря на справедливость некоторых критических замечаний, мы считаем, что деятельностный подход вполне продуктивен при проведении исследований, если его сочетать с другими подходами. Использование разных подходов помогает глубже понять изменения в традиционной культуре разных народов мира, происходящие в условиях глобализации.

Современное общество перестало быть монокультурным, поэтому судьба традиционной культуры определяется наличием у нее приверженцев, готовых ее поддерживать и развивать несмотря на наличие других альтернатив. Восстановление связи с традиционной культурой в современном мире вызвано потребностью в переосмыслении себя, то есть рефлексией, а не бессознательным поведением. Поэтому внимание культурологов в последние годы привлекают понятия, связанные с развитием традиционной культуры в условиях глобализации: «традиционность», «неотрадиционность», «посттрадиционность» и другие [112].

Так, например, С.В. Зотов, придерживается мнения, что традиционная культура может существовать в любых условиях. Он делит культуры на традиционные и посттрадиционные. Характерной чертой посттрадиционной культуры, по мнению С.В. Зотова, является передача части функций традиционной культуры цивилизационным структурам (например, законодательной системе). Поэтому в условиях глобализации традиции не утрачиваются, а только меняют фокус своего действия: «Так, место этнических поселений занимают корпорации, предприятия, в рамках которых человек проводит большую часть времени. Именно в них создаются модели корпоративной культуры, в основе которых лежат те же традиции, со всей составляющей их структурой: обрядами, обычаями, направленными на выполнение традиционных функций» [84].

Нам кажется, что в современном мире существует много традиций, не связанных с традиционной культурой или имеющих к ней слабое отношение. Но проводить прямые аналогии между ними и традиционной культурой,

наверное, не совсем корректно. Культура профессиональных сообществ и других социальных общностей не является традиционной (хотя они могут иметь свои традиции). Изменение социального статуса, профессии, возраста, интересов естественным образом приводит их членов к несоблюдению этих традиций.

Важной чертой традиционной культуры является также и то, что она основывается не на соглашении людей подчиняться правилам, а на общем этническом происхождении своих членов, в основе которого — кровно-родственные связи, принадлежность к определенному роду. На родовое, эндогамное происхождение традиционной культуры указывает Н.С. Галушина [38].

Традиционная культура, на наш взгляд, имеет этнический характер. Именно этнос является ее носителем. Однако в ходе образования нации традиционная культура образующих ее этносов (или этноса) перерабатывается, частично популяризируется. Родовая идентичность для национальной культуры уже не играет определяющей роли, потому что в процессе образования нации выдвигаются другие значимые признаки — территориальным (землячество), региональным, религиозным и так далее [191:73].

Национальная культура является более открытой по сравнению с этнической культурой, но не является полностью независимой от нее. Как справедливо отмечает Э.Ш. Бестаева, «этническая культура проявляется в деятельности общества, государства, его социальных институтов, а также в национальных традициях, духовных ценностях, стиле мышления и установках, моральных нормах, стереотипах и образцах межличностного и межгруппового поведения и самовыражения, особенностях языка и образа жизни» [22:28-29].

Поэтому мы считаем приемлемым для нашего исследования определение «национальной культуры», сформулированное А.З. Баглиевой: это «культура нации, включающая в себя не только этноспецифические, но и межэтнические, региональные и общечеловеческие моменты» [11 : 135].

Признаком традиционности культуры считается ее повторяемость и преемственность на протяжении нескольких поколений. Поэтому ячейкой традиционной культуры является семья как социальная общность, воспроизводящая себя и передающая определенные этнические признаки на протяжении ряда поколений. Но наличие только одной семьи (в особенности, если она бездетная) лишает традиционную культуру преемственности (в будущем), самовоспроизводимости и ставит ее существование под угрозу. Поэтому традиционная культура должна быть распространена более чем в одной семье (клан, община).

Одновременное приобщение к традиционной культуре разных поколений позволяет ей быть самовоспроизводимой. Социум обеспечивает ее воспроизведение вне зависимости от окружающей среды. Исследование роли семьи, проведенное Д.В. Ушаковым, наглядно показывает зависимость воспроизводства традиционной культуры от семьи и ближайшего окружения [174:106].

К способам или формам трансляции культуры относятся ритуалы, обряды, обычаи. Они могут иметь как светский, так и религиозный характер. В условиях глобализации соблюдение их становится менее жестким, но их обязательность их соблюдения в значительной степени сохраняется.

При определении традиционности культуры в поле зрения исследователей попадает длительность ее существования. Однако длительность существования взятая в отдельности от других признаков, как показывает Л.И. Григорьева, не является удовлетворительным критерием. Так, традиционность религии для этноса определяется не только сроком ее существования, но и укорененностью в его культурном пространстве [55:111-116].

Более оправданной, на наш взгляд, является апелляция исследователей к устойчивости «ядра», как признаку традиционности культуры.

Но нам ближе позиция А.С. Тимощука. В качестве критерия традиционности культуры он выделяет наследование сущностных элементов

архаичного ядра, опоры на сакральные тексты и жесткую социальную стратификацию. Частью этого ядра, на взгляд данного ученого, являются ценности — именно они формируют социальные установки, мотивационную сферу, отношение к миру, когнитивные эталоны, стереотипы сознания, национальный характер [165:13].

Однако устойчивость «ядра» не означает его неизменяемость. Смена географической среды, изменение ареала распространения традиционной культуры, по мнению А.С. Тимощука, воздействует на ее ценностно-смысловые параметры: «В такие периоды традиционная культура расслаивается, выделяется ее архаичное ядро, сохраняющее средства трансляции. От архаичного ядра отделяется реформаторская периферия, которая со временем трансформирует жизненные смыслы традиционной культуры и средства трансляции. Как следствие, изменение жизненных смыслов приводит к модификации социальной стратификации культуры, сакральных текстов, картины мира, носителей культуры» [165:14].

В процессе межкультурного взаимодействия традиционная культура адаптирует некоторые элементы других культур и включает их в себя, они становятся ее органической частью. Постепенно происходит перестраивание традиционной культуры и новые элементы в «ядре» становятся неотъемлемой частью жизни этноса.

Действительно, в истории культуры мы видим много примеров того, что несмотря на прочность «ядра» традиционной культуры в переломные моменты истории может происходить изменение его базовых элементов, культурная переориентация носителей. Например, происходит смена традиционной для этноса религии (язычество — христианство; католицизм — лютеранство и так далее). Эти изменения усваиваются постепенно, нередко при значительном внешнем сохранении других, второстепенных подсистем традиционной культуры, что позволяет говорить о культурной преемственности (например, в области материальной культуры).

Так, например, для того, чтобы лютеранство политически смогло утвердиться в среде немцев потребовалось несколько десятилетий (1517-1555). Еще несколько столетий ушло на то, чтобы на основе усвоения новой религии произошло явное культурное разделение между немцами-католиками и немцами-лютеранами. Последствия смены вероисповедания для немцев ощущаются до сих пор — на юге Германии. На это указывает, в частности, О.В. Головашина. Она доказывает, что именно особенности ментальности и разные религии за несколько столетий привели к разделению немцев на две нации - «германскую» и «австрийскую» [51].

Мы можем также предположить, что во многом благодаря устойчивости и прочности своего «ядра» традиционная культура является мощным ресурсом противодействия культурной дезориентации и маргинализации социума. Поэтому обращение к ней в условиях глобализации является закономерным.

Также как и Г.И. Биушкин, мы считаем, что важнейшим свойством традиционной культуры является ее функционирование в качестве основания для идентификации общества и его членов, маркирования себя самобытными формами собственной культуры [23: 157].

Выше, на примере немцев, мы видели, что некоторые составляющие традиционной культуры (например, религия), действительно, могут играть роль «маркеров» идентичности, отделять одну этническую группу от другой.

Также можно согласиться и с Л.В. Санжеевой, которая считает, что в условиях глобализации, когда с одной стороны расширяется поле культурных контактов, а с другой — традиционные культуры утрачивают свое «лицо», культурная идентичность выступает как один из защитных механизмов: «В каждой культуре имеется система защитных механизмов, способных предохранить ее от слишком интенсивного инокультурного воздействия: таковы механизмы сохранения и воспроизводства своего предшествующего опыта и традиций, формирования у людей чувства культурной идентичности и др.» [141:213].

В контексте нашего исследования мы остановимся подробнее на традиционной культуре российских немцев-лютеран. Исследование традиционной культуры российских немцев-лютеран следует начинать с выявления существенных признаков, подтверждающих ее традиционность для России.

Первые немцы-лютеране стали переселяться в Россию с XVI века. Но массовость это движение приобрело только со второй половины XVIII века. Таким образом, история российских немцев насчитывает от 250 до 450 лет. Стремление массово прибывавших в Россию немцев-лютеран сохранять свою культуру нередко приводило к распространению эндогамии в своих компактных поселениях.

Немцы-лютеране проживали в России на протяжении нескольких столетий и населяли разные ее регионы. Уже в дореволюционный период развития у них появились психологические узы, которые связывали их с регионами проживания (так называемые «кавказские немцы», «поволжские немцы» и т. д.). Таким образом, российские немцы-лютеране укоренились в культурном пространстве России.

Сохранение «немецкости» их культуры было связано с доминированием лютеранства над всеми прочими вероисповеданиями. Спецификой лютеранства является то, что своим возникновением оно связано с Германией. Основатель лютеранства — М. Лютер, внес значительный вклад в национальную немецкую культуру, связав язык и религию. Попытки немцев России опереться на другие вероисповедания привели к утрате «немецкости» и формированию новых этносов (голендров, этнических меннонитов). Поэтому лютеранство является важнейшим признаком традиционной культуры российских немцев.

Длительное проживание в России привело к укоренению немцев и их культуры в местном пространстве. Еще в дореволюционный период своей истории они стали воспринимать себя в контексте региона и страны проживания («российские немцы»), то есть более ста лет назад. Таким образом,

традиционная культура российских немцев является традиционной и для России.

Для российских немцев-лютеран их вероисповедание играло важнейшую роль в их жизни — именно по этому принципу они создавали свои поселения. Таким образом, сохранение религиозного учения в его полноте и чистоте они считали наиболее важной задачей, что свидетельствует об устойчивости его содержания.

Содержательно культура немцев-колонистов отличалась от других культур языком (сохранялись немецкие диалекты предков), религией (большинство — лютеране), этническим происхождением, зафиксированном в этнониме (Deutshen), ментальностью, особенностями материальной культуры.

Таким образом, все выше указанные признаки традиционности (межпоколенная преемственность, этнический характер, устойчивость и определенность содержания, укорененность в пространстве проживания своих носителей и др.) присущи культуре российских немцев-лютеран.

На протяжении почти всего этого периода немцы успешно передавали свою культуру своим потомкам. Элементы других культур постепенно проникали в их традиционную культуру, но они были адаптированы. Лишь в советский период межпоколенная культурная преемственность у значительной части немцев была частично нарушена из-за разрушения механизмов ее трансляции.

Подводя итоги первого параграфа мы можем констатировать, что в ходе развития культурологической теории сложилось множество подходов к исследованию традиционной культуры. В современном научном сообществе под влиянием процессов глобализации представления традиционной культуре меняются — она предстает как динамичный способ бытия. Для ее исследования уже недостаточно применения только одного подхода, необходимо использовать. Поскольку наше исследование является интегративным, то для решения поставленных задач нами в основном будут использоваться разные

подходы.

В самом общем виде «традиционную культуру» применительно к поставленным задачам нашего исследования мы можем определить как *культуру этноса, которая передается им из поколения в поколение, обладает устойчивостью и определенностью содержания, длительностью существования в месте проживания своих носителей.*

Все выше указанные признаки традиционности (межпоколенная преемственность, этнический характер, устойчивость и определенность содержания, укорененность в пространстве проживания своих носителей) присущи культуре российских немцев. Важнейшими этническими признаками их традиционной культуры являются язык и религия.

Традиционная культура этноса определяет культурную идентичность его членов, является ее основой. Поэтому рассмотрение их во взаимосвязи является целесообразным.

1.2. Культур-философская рефлексия культурной идентичности как феномена традиционной культуры.

Культурная идентичность может рассматриваться с различных методологических позиций и в различных аспектах. Теоретическая разработка культурной идентичности связана преимущественно с такими областями гуманитарного знания, как: психология, философия, социология, этнография.

Базовое понятие «идентичность» (от лат. «*identicus*» - «тождественный», «одинаковый») ввели в научный дискурс психологи. Они же прояснили его сущность и показали тесную связь этого понятия с другим близким ему по значению понятием - «идентификацией» (от лат «*identificare*» - «отождествлять»).

Термины «идентичность» и «идентификация» были введены в научный дискурс благодаря работе основателя психоаналитического направления З. Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого «Я»» (1921). Термин «идентичность» он употребил при указании на нерасщепляемое ядро личности, достаточную часть ее первоначальной сущности. В 1926 году З. Фрейд использовал термин «идентичность» как показатель сохранения своей связи с еврейством, то есть с этнической культурой. Термин «идентификация» был применен для объяснения процесса соотнесения себя личностью в процессе взросления с другой личностью как эталоном поведения для своего пола [179].

Со временем в психологии было появилось и более широкое понимание «идентичности» - как целостности личности, ее непрерывности в процессе взросления и взаимодействия с другими людьми.

Психологи разграничили две формы идентичности (и идентификации) — личностную и социальную.

Личностная идентичность рассматривается психологами как «процесс постоянной дифференциации» себя от «других», протекающий от рождения до смерти [209:31-32]. Она большей частью происходит подсознательно, но

является предпосылкой для рефлексии субъекта, расширения круга его эмоциональных переживаний, обогащения его внутреннего опыта, успешного взаимодействия с другими субъектами [102:81, 307, 310].

Социальная идентификация в психологии рассматривается как процесс отождествления с определенными социальными группами, социальными институтами. В социальной идентификации решающее значение приобретает соответствие ожиданиям социальной группы, а субъективные различия отходят на второй план [102:289-290; 209:49-50].

Со второй половины XX века в странах Запада в результате развития процессов глобализации происходят революционные изменения в культуре и социальных отношениях. Разрушается культурное единство общества, происходит ослабление роли традиционной культуры, размывание культурной идентичности, нарушается преемственность культурных моделей поведения в социуме.

Остро встает вопрос об адаптации личности к происходящим под влиянием глобализации изменениям в социуме: «Немало книг — отмечает Дж. Франкл, — написано по поводу «общества без отца» или «угасания образа отца», равно как о «личностном кризисе», в особенности среди молодежи. Роль той культуры, которая создает модель, помогающую молодежи формировать свою личность, резко изменилась, сместившись от авторитарной и репрессивной к пустой и бессмысленной в своей вседозволенности. Из-за собственной неуверенности отцы не в состоянии передать своим детям нормы и принципы, необходимые для формирования собственного Эго, с безразличием и беззаботностью откликаясь на их потребности» [177:32].

Распространение изоляционизма, отчуждения и одиночества в обществе вызвало тревогу почти у всех исследователей независимо от представляемых ими направлений и школ психологии. Поэтому психологи сосредоточились на исследовании кризисных явлений в социальной идентичности. Результатом предпринятых ими усилий стало обогащение научного дискурса рядом новых

понятий: «кризис идентичности», «негативная идентичность», «позитивная идентичность», «трансформация идентичности», «общество потребления». В контексте данного исследования необходимо прояснить ряд моментов, связанных с этими понятиями.

Термин и понятие «кризис идентичности» появились и получили широкое распространение в научном дискурсе благодаря работам Э. Эриксона. Этимология понятия «кризис идентичности» связана с термином «кризис», употреблявшемся еще в Древней Греции. «Кризис» - с греч. - «суд», «выбор», «решение», «точка изменений», «разрыв», «недостаток» и т.п. [209:23-24]. Содержание понятия «кризис идентичности» варьировалось, но за несколько десятилетий оно приобрело относительную устойчивость и определенность.

В одной из своих поздних работ - «Идентичность: юность и кризис» Э. Эриксон подводит итоги дискуссий психологов вокруг «кризиса идентичности». Он отмечает, что «кризис идентичности» принято рассматривать как неизбежное, необходимое, периодически наступающее явление в жизни каждого человека. Сущность кризиса идентичности составляет разрушение целостности (идентичности) в результате конфликта альтернатив дальнейшего развития. Наиболее ярко «кризис идентичности» начинает проявляться с наступлением юности [209:26-36, 44-45].

При рассмотрении процесса культурной идентичности речь, на наш взгляд, следует вести о разрушении у социума целостного восприятия своей культуры и себя в ней.

Кризисы идентичности, как отмечает Э. Эриксон, в современном мире связаны с глобальными общественными трансформациями. В результате развития процессов глобализации трансформациям подвергаются все социальные группы, социальные институты и отношения. Происходящие трансформации влияют на содержание и характер идентификации, становятся средой для формирования новой культурной идентичности. Результатом «кризиса идентичности» в современном мире становится либо обновление

целостности, возвращение уверенности в себе и направленность на созидание («позитивная идентичность»), либо намеренное, показное разрушение и уничтожение себя («негативная идентичность»): «Потребность в жестком, пусть и преходящем стандарте идентичности так велика, что молодые люди иногда предпочитают быть никем, абсолютно никем, нежели представлять собой пучок противоречивых фрагментов идентичности... аналогичный поворот к негативизму прослеживается у молодых правонарушителей (наркоманов, гомосексуалистов) в наших больших городах, где людям, принадлежащим в экономическом, этническом или религиозном отношении к меньшинствам, трудно выработать в себе позитивную идентичность. Когда учителя, судьи, психиатры считают такую «негативную идентичность» «естественной» и окончательной, молодой человек нередко гордится тем, что он именно таков, каким ожидало его видеть равнодушное общество» [209:97-98].

Таким образом, формирование и поддержание «позитивной идентичности» и «негативной идентичности» во многом зависят от поддержки, одобрения, либо отвержения и осуждения со стороны значимой части социума (определенного класса, нации, культуры).

Из психологов значительное внимание анализу трансформации культурной идентичности также уделяет Э. Фромм. Он исследует как личностные, так и социальные аспекты трансформации культурной идентичности в современном мире. В частности, он показывает, что одним из значимых факторов для трансформации идентичности в современном мире является бурное развитие научно-технического прогресса. Благодаря развитию научно-технического прогресса и распространению его достижений на весь мир и на жизнь каждого человека потребление благ, как считает исследователь, стало самостоятельным процессом, определяющим жизнь социума. Поэтому культурная идентичность определяется не принадлежностью личности к национальной культуре, а характером ее потребления (уровнем, объемом, направленностью). Потребление становится мерилем значимости личности для социума, условием социального

признания [181].

Мы можем согласиться с этими выводами лишь отчасти. Человечество с древности потребляет товары и технологии. Но несмотря на значительно возросшие объемы потребления и его уровень, национальные и этнические традиции в современном мире продолжают пользоваться уважением и авторитетом, а культурные различия - влиять на успешность бизнеса. На наш взгляд, характер потребления социума определяется его культурой, а проявления так называемой «глобальной культуры» - это показатель единства человечества.

С 1970-х годов предметом исследования психологов стала мотивация выбора культурной идентичности и влияние культурной идентичности на представление личности о себе. Речь идет о направлениях в психологии, исследующих так называемую «автобиографическую идентичность» на основе нарративного интервью и проективных методов (С. Томкинс, Т. Сарбин, Дж. Бруннер, К. Меррей, Д. МакАдамс, Е. Соколова, С. Климова и др.). Согласно взглядам исследователей автобиографической идентичности, личность в процессе своей жизни конструирует нарративы, повествующие о ее жизни. Они основываются на выборочной фильтрации фактов их биографии, смешении прошлого и будущего, заимствовании распространенных в культуре сюжетов и мотивов, отражающих ценности, нормы и убеждения относительно пола, расы и пр. Эти жизненные истории обладают для личности позитивным смыслом и предназначены для распространения в определенной группе. Тем самым личность проявляет себя в социальной группе, а созданные ею жизненные истории оказывают влияние на взаимоотношения личности с социальной группой [15:70; 160:33-50].

На наш взгляд, данный подход позволяет обеспечить глубокое проникновение в механизмы мотивации выбора в пользу формирования той или иной идентичности. Потребность в идентичности подталкивает человека к поиску наиболее комфортного для него социума или группы, к поиску

единомышленников. Условия идентификации определяются культурными и, в том числе, национальными и религиозными традициями.

Исследования ряда психологов (Г. Теджфел, Дж. Тернер) показывают и другое: в основе идентификации социума лежит механизм противопоставления «мы – они», «свои – чужие». Личность, рассматривая себя как члена какой-нибудь социальной группы, стремится дать ей максимально высокую оценку. Качество и значение идентификации при этом определяется посредством сравнения своей группы с внешними группами по ряду значимых признаков. И когда групповое различие становится особенно заметным, позиции собственной группы подчиняют себе позицию отдельной личности [15].

Таким образом, в процессе поисков своей культурной идентичности происходит выявление и осознание того, что является «своей» культурой за счет нахождения противоположности («чужой» культуры). Любая культурная альтернатива ставит под сомнение необходимость следования доминирующей культурной идентичности и, потенциально, может привести к кризису идентичности у части социума. Указание на «чуждость» может быть использовано для сдерживания инокультурного влияния и сплочения социума на основе «своей» культурной идентичности.

Стоит отметить и вклад отечественных психологов в исследование культурной идентичности. Они много усилий приложили для изучения кризисной личности.

Так, например, С.С. Учадзе в процессе исследования кризисной личности пришел к выводу, одной из характерных ее черт является неспособность полноценно самореализоваться: «Кризисная личность - это неуспешная личность». Но направляя свои усилия на активное переосмысление собственного прошлого она закладывает фундамент для формирования позитивных ожиданий (обретение надежды), уверенности, психологической перспективы, приобретения опыта успешных самореализаций [172:12].

Итак, накопленный опыт рассмотрения межличностных связей позволил

психологам не только ввести базовые для исследования культурной идентичности понятия, но и глубоко проникнуть в механизмы культурной идентификации.

Существенный вклад в разработку научного дискурса «культурной идентичности» внесли и представители других наук, в частности философы.

Термин «идентичность» до введения его в широкий научный дискурс использовался в некоторых зарубежных философских работах Нового времени в значении «тождественности». Однако как самостоятельное понятие «идентичность» до введения его в научный дискурс психологами не рассматривалось. Под влиянием психологов, «культурная идентичность» интерпретируется в философии как часть «социальной идентичности». Кризис идентичности философы понимают как социальный или же социокультурный кризис.

Внедрение «идентичности» в философский дискурс произошло почти одновременно с развитием дискуссий о глобализации, поэтому в философском понимании «культурная идентичность» тесно смыкается с мировоззрением. Поэтому предметом изысканий философов становится раскрытие ее онтологического статуса, изучение представлений об идентичности в разные эпохи как части мировоззренческой характеристики социума, а также этническая, национальная и цивилизационная идентичность.

В рамках философского подхода культурная идентичность предстает как нечто уже свершившееся, законченное, либо как нечто грядущее, только начинающееся (то есть существует тенденция к статичному восприятию культурной идентичности).

Нам кажется, что культурная идентичность не является раз и навсегда выработанной чертой характера или мировоззрения. Современный мир стремительно меняется во всех сферах под влиянием глобализации. Направление культурной идентификации может также стремительно меняться, тем самым меняя и свой результат - культурную идентичность.

Философы культуры рассматривают глобализацию как фактор, оказывающий огромное влияние на культурную идентичность в современном мире. Процессы глобализации приводят к постепенному размыванию, разрушению и даже исчезновению исторически сложившихся национальных культур. Поэтому, как отмечают некоторые философы (П. Бьюкенен, С. Хантингтон, В.А. Рюмин и др.) вопрос о сохранении своей культурной идентичности принимает форму «конфликта цивилизаций» [32; 139; 184].

Одной из возможных реакций на кризис идентичности в условиях глобализации, по мнению философов, становится восстановление идентичности понимаемое как восстановление разрушенной целостности.

Таким образом, для философов вопрос о сохранении национальной и цивилизационной идентичности является для одним из важнейших вопросов современности.

Из философов культуры особо следует отметить современного немецкого философа В. Хёсле. Он внес существенный вклад в анализ сущности и причин «кризиса идентичности» в условиях глобализации.

По мнению В. Хёсле, индивидуальный кризис идентичности и коллективный кризис идентичности имеют общие причины и отчасти могут обуславливать друг друга. В качестве причин кризиса идентичности В. Хёсле называет: отрицание символов; распад коллективной памяти, представленной традициями; утрата веры в общее будущее; дисгармония между описательным и нормативным образами себя; прерывность в истории; несоответствие между представлением культуры о самой себе и ее образами в других культурах; чувство неполноценности относительно более совершенной культуры [187:112-123].

Таким образом, мы можем заключить, что кризис культурной идентичности выражается в конфликте принятой социальной роли с действительностью, девальвации смысловых ориентиров и разрушении целостной картины мира. Противоположным процессом по отношению к кризису идентичности является

восстановление идентичности.

Однако В. Хёсле не соглашается с мнением психологов, относительно того, что есть два пути выхода из кризиса идентичности - «позитивная идентичность» и «негативная идентичность». «Негативная идентичность» - это не выход, а углубление кризиса идентичности, ведущее к самоотрицанию, утрате жизненных стимулов, культурной деградации, то есть тупиковый вариант идентификации. По мнению В. Хёсле, единственный путь выхода из кризиса идентичности — это ее восстановление, то есть формирование новой «позитивной идентичности» на основе разрушенной культурной идентичности. Восстановление является результатом переосмысления прежней идентичности и предполагает, по мнению В. Хёсле, только частичный отказ от нее: «Каковы условия разумного восстановления идентичности? Прежде всего чрезвычайно важно, чтобы «я» признало, что отвергаемая им самость не является всецело отрицательной... Испытываемое «я» отвращение является зачатком новой идентичности, и именно благодаря пониманию им того, что это отвращение не может быть полностью оправданным, будь оно даже и разумным, ибо, будучи разумным, оно представляет собой нечто положительное» [187:121].

Соглашаясь со многими выводами В. Хёсле, мы бы хотели уточнить содержание понятия «восстановление идентичности» в контексте нашего исследования.

На наш взгляд, «восстановление идентичности» действительно следует отличать от «воссоздания» идентичности. Воссоздание — это стремление к реанимации утраченной культуры во всем объеме. Оно происходит тогда, когда уже не осталось ее носителей. Примеры воссоздания традиционной культуры мы можем увидеть в музейных экспозициях, исторических фильмах, на мероприятиях, которые устраивают члены ролевого движения. Между воссозданием и восстановлением существует диалектическая связь — воссозданная традиционная культура становится частью культурного пространства, снова приобретает влияние (например, в эпоху Возрождения

восхищались античной культурой).

Но когда носители еще есть жизнь традиционной культуры определяется ими и той социальной действительностью, в которой они существуют. В этом случае адекватно отобразить традиционную культуру трудно — картина всегда будет оставаться неполной, искаженной из-за изменчивости социальной действительности и ее носителей (в том числе, и их культурной идентичности).

Восстановление идентичности, на наш взгляд, предполагает расширение и углубление связей носителей со своей культурой. Это не сиюминутная имитация традиционной культуры, а попытка ее носителей жить в соответствии с ее нормами, ментальностью. При восстановлении культурной идентичности не все элементы культуры могут быть реанимированы, потому что одновременно будет происходить адаптация традиционной культуры к современности (в нашем случае — условиям глобализации).

Поэтому «восстановление идентичности» мы можем определить как *процесс обновления социальной общностью смысловых ориентиров на основе адаптации своей традиционной культуры к условиям современности*. Конечно, данное понятие небезупречно, спорно, но оно может стать отправной точкой для теоретических разработок других исследователей.

Отметив вклад философов культуры, рассмотрим особенности подхода к исследованию культурной идентичности в социологии.

Социологи рассматривают идентификацию как процесс одновременно и объективный (обуславливается объективными факторами) и субъективный (обуславливается осознанием субъектом своей идентичности, включает восприятие и признание идентификации со стороны «чужих», «других»). Так, например, представители феноменологической социологии П. Бергер и Т. Лукман, знание о собственной идентичности первоначально перенимается и усваивается из окружающего социума. По мере взросления индивида его культурная идентификация приобретает более осознанной характер [19:211-219]. Таким образом, восстановление культурной идентичности предполагает в

большей или меньшей степени (в зависимости от социального взросления) целенаправленное, осознанное возвращение к культуре своих предков.

Характерной чертой социологического подхода к исследованию культурной идентичности является рассмотрение ее через призму глобализации как фона для развития культурных процессов.

Зарубежные социологи (Э. Гидденс, У. Бек и др.) отмечают мощное воздействие глобализации на социальные процессы. Процессы глобализации усложнили исследование культурной идентификации, так как процесс отождествления себя с той или иной культурой в условиях многообразия и взаимопроникновения культур приобрело рефлексивный характер. В условиях глобализации происходит «растворение» прежней социальной структуры, наложение и смешение культур, социум становится неуправляемым, нестабильным. Развитие технологий и их глобальное распространение порождают глобальные страхи. Жизнь каждого человека наполняется рисками, связанными с опасностями уничтожения всего человечества или его части [17; 18; 47; 48].

Глобализация, по мнению социологов, разрушает не только элементы традиционной обрядности, образа жизни, но и ментальность (образ и стиль мышления, ценности, установки поведения и так далее). Культурная идентификация в этих условиях становится многовариантной, а ее направление все менее предсказуемым. В связи с этим в последнее десятилетие социологи стали активно исследовать процессы глобализации и «альтернативные современности» на региональном уровне. Сегодня процессы глобализации и их влияние на национальные культуры активно изучаются в странах Запада, Азии, Африки и Латинской Америки [49:39-40; 122].

Российские социологи, также как и их зарубежные коллеги, акцентируют внимание на динамичности культурной (социальной) идентичности.

Так, Е.Н. Данилова и В.А. Ядов констатируют, что неустойчивость идентификации стала нормой современных обществ и прогнозируют появление

новых кризисов идентичности в российском обществе. «Кризис идентичности» они определяют как утрату способности адаптироваться к меняющимся условиям жизни в результате «культурной травмы» [69:9].

Поиски культурной идентичности, как отмечают Д. Иванов и И.Г. Каргина осложняются, приобретают нелинейный и многомерный характер во многом из-за мультикультурности культурного пространства в условиях глобализации [90-91].

Огромной заслугой социологов, на наш взгляд, является изучение в ходе эмпирических исследований самых разнообразных аспектов идентичности (религиозного, национального, этнического, языкового, политического и так далее) в их взаимосвязи с социальными процессами. Так, например, взаимосвязь языка, производственной ниши и этнической идентичности на примере бурят изучена Д.Л. Хилхановым [188].

Это стимулирует развитие многих наук и способствует интеграции социо-гуманитарного знания.

К числу достижений российских социологов следует также отнести теоретическое обоснование и практическое исследование регионально-территориальной идентичности. Эта проблематика разработана в основном в трудах Санкт-Петербургской школы социологии. Ее основоположник, А.О. Бороноев, дает следующее определение этого понятия: «Регионально-территориальная идентичность не имеет институциональных основ, как у административно-территориальных субъектов и является лишь культурно-исторической, социально и духовно солидаризирующей население по отношению к территории, отличающейся особыми ценностями и самосознанием» [26:152].

По мнению А.О. Бороноева, одной из таких регионально-территориальных идентичностей в современной России является «сибирство». Обращение социума к своей регионально-территориальной идентичности позволяет адаптироваться к условиям глобализации, не утратив значительной части своей

ментальности, культуры [27:204; 28].

Также необходимо отметить вклад представителей другой области научного знания - этнографии в изучение культурной идентичности. Разграничение таких ее составляющих, как «этническая идентичность» и «национальная идентичность» связано именно с этой наукой.

Содержание культурной идентичности определяется ее носителем — этносом, нацией. Однако не всегда возможно провести четкое разделение между «нацией» и «этносом», особенно, когда процессы нациообразования у этноса находятся в активной стадии. Поэтому в литературе иногда можно встретить такие термины, как «этнокультурная идентичность», «национально-культурная идентичность». Их использование либо условно (синоним, обусловленный методологией исследования), либо связано с рассмотрением какого-то одного аспекта культурной идентичности (этнической идентичности; национальной идентичности).

Так, например, И.В. Малыгина определяет «этнокультурную идентичность» как «сложный социально-психологический феномен, содержание которого определяет осознание (как индивидуальное, так и коллективное) общности и единства локальной (этнонациональной) группы на основе разделяемой культуры, психологическое переживание этой общности и культуробусловленные формы ее манифестации, как индивидуальные, так и коллективные» и выделяет три ее слоя: 1) родовую идентичность; 2) этническую идентичность; 3) национальную идентичность [113: 13-14].

Чтобы внести ясность в изучение этнического и национального аспектов культурной идентичности необходимо обратиться к этимологии и интерпретации ее основных понятий - «нация» и «этнос».

Этимология слова «нация» восходит к латинскому слову «natio» - «быть урожденным», «место рождения», «племя», «народ» и в аутентичном контексте обозначало «коллективную идентификацию по месту рождения» [65].

К определению понятия «нация» в Новое время существовало два

основных подхода. Их можно условно классифицировать как «этнический» («немецкий») и «политический» («французский»).

Для «немецкого» подхода к определению нации, представленного в работах философа И. Г. Гердера и немецких романтиков, характерно представление о нации как естественной общности людей, которая имеет «народный дух» (Volksgeist), опирается на культуру и общее происхождение. Трактовка нации философа И. Г. Гердера, на наш взгляд, указывает на наличие и важность общих культурных ценностей, мировоззренческих особенностей наций [45:124, 206].

Данная точка зрения выражала настроения многих европейцев к. XIX в. и обосновывала необходимость существования полиэтнических империй этого времени – Австро-Венгрии, Российской империи, Османской империи. Но при таком подходе невозможно отделить этническое от национального, так как эти понятия становятся тождественными, поэтому иногда в литературе такой подход к определению понятия «нация» называют «этническим». Тем не менее, от этого он не утрачивает свою ценность. В наши дни исследование «народного духа» (или ментальности) имеет важное значение для понимания сущности конкретной этнической и/или национальной культуры.

Для «французского» или «политического» подхода определяющим маркером нации является не этническое, языковое и политическое родство, то есть общность культуры, а общность «морального сознания», которое воплощается в государственном суверенитете. В рамках «французского» подхода Э. Ренан выдвинул тезис о недостаточности какого-либо одного фактора (династии, общности происхождения, языка, религии, интересов, расселения) для появления нации. Главным условием консолидации разных этносов в нацию является, по его мнению, единство исторической судьбы, обращенной как к прошлому (культ предков, их славы), так и к будущему (готовность к самопожертвованию) у представителей одной нации [137].

На наш взгляд, при определенных допущениях оба этих подхода дополняют друг друга. Но нам ближе подход И. Г. Гердера, поскольку он лучше объясняет

культурную идентичность немцев в Германии и России.

Во второй половине XX века научная дискуссия вокруг определения понятий «этнос» и «нация» велась в основном между последователями М. Вебера (Ф. Барт и др.) и сторонниками структурно-функционального анализа (Б. Андерсон и др.).

Подход норвежского социального антрополога Ф. Барта можно охарактеризовать как конструктивистский. По мнению Ф. Барта, границы этноса определяются самим этносом через выбор первостепенных «маркеров идентичности» из множества возможных. Выбор «маркеров идентичности» ситуативен – при изменении исторических, экономических, социальных, политических условий в качестве первостепенных социум может выбрать для себя другой набор «маркеров идентичности». Этнические границы управляют жизнью социума (определяют формы его организации) и поведением его членов («этнические роли», основанные на «культурном знании»). Но социум, его представления и формы организации не остаются неизменными, они могут трансформироваться [211:4-11].

Таким образом, социум у Ф. Барта предстает как живой, развивающийся организм. При этом этнос не является чем-то аморфным, у каждого этноса есть свой набор «маркеров идентичностей», специфичное «культурное знание» и «этнические роли».

Согласно структурно-функциональному подходу, сущность национальной идентификации заключается в обособлении данного гомогенного сообщества от других, в проведении границы между ними. Основанием для проведения такой границы могут выступать: сложившееся сходство в образе жизни, традициях, ценностях, мировоззрении и прочем. Для данного подхода характерно интерпретирование нации как территориально-политической общности, как то появляющегося, то исчезающего символа.

Наиболее радикальными последователями данного подхода на сегодняшний день являются Б. Андерсон, Э. Хобсбаум, К. Хюбнер, которые

задались вопросом: а так ли уж реальны нации и не являются ли они воображаемыми объектами государственной статистики, выполняя роль инструмента отбора? Возможно единению одних людей относительно других способствуют манипуляции государства по отбору тех или иных социальных групп, а не какие-то другие факторы?

Так, Б. Андерсон считает, что данные статистических исследований часто фиксируют наличие реально несуществующих социальных групп, так называемых «фантомных обществ» [3].

Мы позволим себе не согласиться с этим мнением: «фантомные группы» могут быть отражением смены культурной идентичности, которая в условиях глобализации может иногда происходить очень быстро. На наш взгляд, культурная идентификация в условиях глобализации действительно является сложным феноменом, но, несмотря на вариативность данного процесса, исследовать его все-таки возможно, так как речь идет о социальных фактах. Кроме того если принять позицию Б. Андерсона, то нация превращается в мираж, а ее исследования теряют смысл.

Например, К. Хюбнер при трактовке понятия «нация» подчеркивает, что, оно не зависит от таких объективных критериев как язык, раса или культурная однородность: «Нация определяется согласно своей истории и пространству, в котором эта история отображалась. Она не имеет, следовательно, своей предпосылкой расовую или языковую однородность, а представляет собой лишь исторически обоснованную группировку в соответствующем историческом пространстве» [193:325].

Но на наш взгляд, такое понимание «нации» неприемлемо, так как в этом случае она утрачивает свою самость, целостность, превращаясь в механизм, процесс. Далее, в одном из последующих параграфов, нами будет показано, что немцы, как нация единой Германии в культурном отношении отличались от немцев, выехавших в период раздробленности государства. Культурный разрыв между ними был связан с необходимостью достижения определенной степени

культурной однородности Германии для завершения процесса объединения страны.

Реакцией на «механизацию» нации в зарубежной литературе стало смещение акцентов в определении данных понятий в сторону субъективных признаков, присущих данным феноменам, и попытка создания интегральной модели нации и этноса.

Американские антропологи В. де Вос и Л. Романусси-Росс предприняли попытку объединения различных типов идентификации в одну синтетическую, интегральную модель [15:69]. Их концепция связывает этничность, ориентированную с точки зрения американских исследователей на прошлое, социальный статус, ориентированный на будущее и идеологию (в ее светской или религиозной форме), устремленную в будущее, в едином феномене национальной идентификации.

Конец XX – начало XXI в. был отмечен оживленными научными дискуссиями по вопросу о сущности «нации». Одна из наиболее известных дискуссий – Уорвикские дебаты, состоявшиеся в 1995 году между Э. Смитом и Э. Геллнером [218].

Общим моментом концепций этих исследователей является признание нации реальной силой, а не воображаемым объектом. Также оба они согласны с тезисом о том, что границы национальных культур не совпадают с политическими границами. При этом подходы у них разные.

Э. Геллнер является сторонником модернистского подхода. Он считает, что всплески национальной идентичности в XX-XXI веков связаны с переходом к индустриальному обществу. Нация стала одним из наиболее эффективных средств коммуникации и мобилизации населения, в то время как другие идентичности (в том числе, религиозная) потеряли первостепенное значение. Важнейшими элементами нации являются национальная идентичность и общая культура, но их одних недостаточно для констатации существования нации. Нация, как и государство, во многом является случайным явлением [44:16, 48-

49; 218].

Но подход Э. Геллнера не проясняет причины и мотивацию восстановления позиций традиционной религии, всплеска национальной и этнической идентичности в современном мире.

Большее доверие, на наш взгляд, вызывает позиция Э. Смита — умеренного примордиалиста, одного из основателей Ассоциации этнических и национальных исследований. Он пытается рассмотреть проблему национальной идентичности с точки зрения этносимволического подхода. Он показывает нацию как естественный и устойчивый социальный и культурный феномен. Нацию Э. Смит определяет как «население имеющее общую историческую территорию, общие воспоминания и мифы, массовую, общественную культуру, единую экономику и общие права и обязанности для всех членов». Для сохранения любой нации необходима преемственность «священных понятий», за которые население готово было бы жертвовать собой (например, «родины»). Эти понятия являются своеобразной квинтэссенцией национальной культуры в ее историческом развитии, а не политической абстракцией. В частности, Э. Смит показывает непреходящее значение Иерусалима и Второго храма в жизни всех евреев (в том числе, и нерелигиозных) [119:11-15; 225].

Действительно, далее мы увидим, что проблема определения «родины» у российских немцев в некоторые исторические периоды стояла особенно остро, поскольку процессы нациообразования среди них еще не завершились.

Как показывает Е.В. Сироткина, в подобной же ситуации тогда находились и австрийские немцы, оставшиеся за границами объединенной Германии, но еще долго после этого проявлявшие «двойную лояльность» по отношению к ней и Австро-Венгрии [153:103].

К числу достоинств этносимволического подхода можно отнести и то, что понятие нации насыщается самобытным и реальным историко-культурным содержанием.

Таким образом, большое влияние на определение понятий «нация» и

«этнос» как носителей культурной идентичности сегодня оказывают процессы глобализации, в которые втянут весь мир. Множественность, вариативность форм культурной (национальной, этнической) идентичности в условиях глобализации порождает неоднозначное отношение среди зарубежных ученых и способствует сближению понятия «этнос» с понятием «нация». Различия между ними стали во многом условными. В зарубежной литературе термин «нация» употребляется очень широко – для обозначения народа, места его обитания, государства, национальности, конкретного этноса. В тоже время «этносом», как правило, называют немногочисленные, пространственно определенные группы людей («Ethnic Group», «Ethnic Community», «Ethnic Unit»).

Изучение понятий «этнос» и «нация» в отечественной этнографии было связано с работами русского ученого С.М. Широкогорова. В 1922 году он ввел в научный оборот понятие «этнос» (до этого использовались другие понятия: раса, народ): «Термин «этнография» слагается из греческих слов: *ethnos* и *graphein*, что в буквальном переводе значит народописание, причем под термином этнос условимся понимать следующее: Группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп может быть названа этносом, племенем, народностью. Это и есть этническая единица, объект науки этнографии» [204].

Ценностью данного определения, на наш взгляд, является попытка учесть как объективные, так и субъективные признаки этноса, а также указание на важность преемственности культурных традиций. Но так как С.М. Широкогорov был первым исследователем, сформулировавшим понятие «этнос», то нам он интересен в первую очередь как автор данного понятия. Дальнейшая разработка понятия была связана с другими именами в науке.

В конце XIX — середине XX веков основные теоретические усилия отечественных ученых в этнографии были связаны с выявлением характерных признаков нации и этноса. История данного вопроса изучена и уже

рассматривалась нами ранее [65], поэтому мы только отметим, что в тот период было выявлено множество признаков нации: общность психического склада (национального характера), общность языка, общность территории и общность экономической жизни.

Советские исследователи до второй половины XX века рассматривали понятия «этнос» и «нация» в основном в рамках примордиалистского подхода. В научной литературе на протяжении многих десятилетий «нация» трактовалась как свойственный эпохе капитализма исторический тип этноса, социально-историческая общность. «Этнос» определялся как «исторически сложившаяся совокупность людей, обладающих общими относительно стабильными особенностями культуры (в том числе языка) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других таких же образований». Важнейшим признаком сформировавшегося этноса и нации как его высшей формы считалась общность экономической жизни; также выделялись такие признаки как общность языка, территории и др. [30].

Однако проводить такие жесткие связи между всеми существующими в мире нациями и определенным экономическим укладом, на наш взгляд, едва ли возможно – каждый регион мира имеет свою специфику в экономике. Скорее всего доминирование этнической концепции «нации» было обусловлено идеологией государства.

В начале 1990-х годов доминировавшая ранее этническая концепция нации нашла не только своих сторонников, но и оппонентов [144; 145]. Общественного признания добились оппонировавшие этнической концепции теории, также претендующие на всеобъемлемость решения данной проблемы.

Одной из них стала теория Л.Н. Гумилева, появившаяся еще в СССР, но получившая признание после его распада. Этот ученый предложил социобиологическое прочтение «этноса». Он сформулировал понятие «этнос» как «коллектив особей, противопоставляющий себя всем прочим коллективам». Отсутствие в определении конкретных признаков, присущих этому коллективу

Л.Н. Гумилев объяснил их относительностью и неуниверсальностью: «Нет ни одного реального признака для определения этноса, применимого ко всем известным нам случаям: язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определяющими моментами, а иногда нет. Вынести за скобку мы можем только одно - признание каждой особи «мы такие-то, а все прочие – другие» [56:4-5].

Положительным вкладом Л.Н. Гумилева в разработку понятия этноса, на наш взгляд, является попытка дать сравнительно-исторический и социально-философский анализ развития разных народов мира. Он ввел новые понятия - «субэтнос», «суперэтнос» и др. Но данный подход, как нам кажется, ставит этнос и нацию в большую зависимость от географии расселения и климатических особенностей в ущерб другим факторам.

В начале XXI века основная дискуссия относительно определения понятий «этнос» и «нация» в отечественной этнологии развивается между представителями двух подходов – инструменталистским и релятивистским.

С позиций инструменталистского подхода выступает В.А. Тишков. Он предлагает разделять понятие «нация» по разным сферам применения (этнической и политической), ориентируясь на контекст использования данного понятия [167].

Такая необходимость, по его мнению, вызвана в том числе варьированием объективных и субъективных маркеров идентичности — внутри этноса и вне его. В связи с этим В. А. Тишков определяет этнос в качестве «группы людей, члены которой имеют общие название и элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и общей исторической памятью, ассоциируют себя с особой территорией и обладают чувством солидарности» [166:60-61].

В современной России также существуют попытки синтезировать примордиалистский подход и инструменталистский подход. Так, Д. В. Ушаков пытается разрешить методологическую проблему определения понятий «этнос»

и «нация» путем их замещения новым понятием «этносоциальной общности». «Этносоциальная общность» обладает у него массой «плавающих» признаков: «этносоциальная общность – это исторически сложившаяся, относительно устойчивая общность людей, проживающая на определенной территории, осознающих свое единство, а также выработавших в ходе освоения природно-географического ландшафта и взаимодействия с другими общностями своеобразные черты психики, мировосприятия и поведения, самобытные компоненты производственной (материально-вещественной), социально-бытовой, соционормативной и духовной сфер культуры (включая язык), которые передаются от поколения к поколению посредством внутрикультурной трансмиссии, а также заимствуются у других этнических общностей благодаря межкультурной трансляции» [173:57].

Но нам кажется, что такое сжатое определение, включающее часть определяемого понятия, существенно не приближает к пониманию «этноса» и «нации» и в целом уменьшает ясность данного вопроса. Кроме того, спорным является утверждение Д.В. Ушакова об отсутствии у конфессиональных групп, по сравнению с этносоциальной общностью, кровнородственных связей, единства антропологических черт, особенностей искусства и фольклора [173:54-55].

С позиций релятивистской теории, выступающей главным оппонентом инструменталистской теории, ни один признак национальной принадлежности не может рассматриваться как абсолютный для определения «нации». Одни нации формируются как политические сообщества, а другие – как культурные сообщества. Современные общества развиваются не изолированно, а, как правило, под влиянием многих культур.

Релятивистская теория широко представлена в работах отечественного ученого А.Г. Здравомыслова. По его мнению, сущностное ядро нации составляет национальное самосознание, то есть сопоставление себя с другими нациями. Это самосознание в значительной степени определяется

традиционной культурой. Поэтому «нация» - это культурно специфическая часть человечества, открытая для взаимодействия с иными составляющими его частями [81-82].

Следует отметить, что жесткой границы между инструменталистским и релятивистским подходом нет – по многим своим положениям они близки.

Таким образом, проблема определения «нации» и «этноса», разграничение национальной и этнической идентичности на сегодняшний день продолжает оставаться актуальной и в отечественной, и в зарубежной литературе. Но об общепризнанной концепции «нации» и говорить пока рано.

Одной из главных трудностей для этнографов является невозможность выделить универсальный набор отличительных признаков этноса и нации. У каждого этноса свой уникальный набор признаков, которые определяют границы его традиционной культуры. Этническая и национальная идентичности сосуществуют, переплетаются и частично исключают друг друга.

Из-за многочисленных трудностей, связанных с интерпретацией базовых понятий «этнос» и «нация», многие современные исследования этнической и национальной идентификации носят прикладной характер. Происходит отход от фундаментальной разработки проблемы. В ближайшем будущем возможно вытеснение или замещение некоторых существующих понятий из научного дискурса.

Применительно к предмету нашего исследования могут быть применены самые разные концепции, так как многое зависит здесь от конкретного периода истории российских немцев-лютеран. Но нам наиболее близки такие, как «этническая» концепция нации, предложенная И.Г. Гердером, этносимволический подход Э. Смита, а также примордиалистские концепции с поправкой на достижения конструктивизма. Тем более, что, как будет показано в дальнейшем, в отечественной этнографии нет единой точки зрения на российских немцев-лютеран.

Собственно культурологический подход к интерпретации идентичности

находится в процессе становления. Сама культурология не имеет точного адекватного аналога за рубежом. Культурологические идеи там переплетены с социологией, этнографией, лингвистикой и другими науками. Это создает дополнительные трудности для российских исследователей.

Однако в последние годы появляются попытки теоретической разработки культурной идентичности (А.С. Ахиезер, А.Г. Васильев, Н.С. Галушина, В.С. Жидков, С.М. Шарапова, А.Я. Флиер и др.).

Мы присоединяемся к определению «культурной идентичности», которое предлагают С.М. Шарапова и А.Я. Флиер, «самоотождествление, осознанное принятие культурных «образцов» (традиций, норм поведения, сознания, ценностей, языка), которые маркируют, определяют специфику конкретного этноса и личности как его представителя» [203].

С.М. Шарапова также разграничила понятия «культурная идентичность» и «этническая идентичность»: «Культурная идентичность - осознание принадлежности к данной (этнической, национальной, региональной) общности на основании в первую очередь культурных характеристик последней; осознанное принятие культурных «образцов». Этническая идентичность есть осознание своей принадлежности к определённой этнической общности с позиций генетического, кровного родства, общности территории, языка» [203:219].

Мы согласны с автором в необходимости разграничения данных понятий, несмотря на сложность решения данной задачи. Культурная идентичность понимаемая нами в широком смысле соотносится с этнической идентичностью как целое и его часть.

Как отмечает Н.С. Галушина, на сегодняшний день принято выделять три основных уровня культурной идентичности: цивилизационный, национальный и этнический [42].

Также следует отметить вклад В.С. Жидкова. Он предлагает считать основой культурной идентичности такие ее «маркеры», как территория («земля

предков»), история, прочитанная через общие идеалы и ценности, язык и культура, доминирующие психологические черты («национальный характер») [75].

А.Г. Васильев выявляет такие механизмы культурной идентичности, как мемориализация и забвение. Между памятью и идентичностью, на его взгляд, существуют «обратно пропорциональные отношения»: «Чем слабее и проблематичнее идентичность, тем больше потребность общности в памяти. И наоборот, устойчивость идентичностей и культурных границ предполагает коллективную амнезию относительно определенных аспектов прошлого, способных нанести ущерб ощущению единства сообщества. Память постоянно переструктурируется, исходя из потребностей группы сохранять самоидентичность в меняющемся контексте современности. При этом и сами образы памяти обладают определенной активностью и устойчивостью к манипуляциям» [33:200].

Некоторые российские культурологи, отмечая кризис идентичности в российском социуме, пытаются разработать пути выхода из него, то есть наметить пути восстановления культурной идентичности.

Так, например, А.С. Ахиезер видит два возможных пути восстановления культурной идентичности: а) консервативная установка на сохранение национальных культур в глобализующемся мире за счет воспроизводства и игнорирования реальности (консервативный тип цивилизации); б) трансформация традиционной культуры имеющая цель творческого развития традиции в новых реалиях (либеральный тип цивилизации). Результатом первого пути является культурная изоляция, результатом второго — возникновение нового типа культуры [9].

На наш взгляд, данный подход не совсем точно отражает суть происходящих социальных изменений. Относительно России, включившейся в процессы глобализации около двадцати лет назад мы не можем сказать, что она находится в культурной изоляции — проявления глобализации видны повсюду

(например, появление на ее территории нетрадиционных культур). Отнести Россию к либеральному типу цивилизации мы не можем — в российском обществе продолжают существовать оппозиционные настроения по отношению к западной культуре и цивилизации.

В поисках путей выхода из кризиса идентичности М.В. Шуклинова рассматривает три уровня национально-культурной идентификации: 1) поверхностный (на основе только когнитивных элементов): я — русский, потому что живу и родился в России; 2) средний (подключается эмоционально-чувственный элемент в осознании своей этнической принадлежности): я — русский, потому что принадлежу к этому народу и это мой народ; 3) глубинный (идентификация и по национальному и по культурному признаку). В последнем случае идентификация особенно сложна, так как необходимо добиться устранения совпадения национальной и культурной идентификации: «При определении идентификационного статуса человека может сложиться ситуация доминирования одного признака над другим, вследствие чего могут возникнуть серьезные противоречия в структуре личности. В случае превалирования культурной идентичности над национальной индивид, причисляет себя к чужому этническому сообществу в результате самоидентификации по культурному признаку. При перевешивании национальной идентификации культурный признак нивелируется... Главным же, на наш взгляд, является совпадение национальной и культурной идентификации, это как раз и является тем «цементирующим материалом», который удержит нацию от развала» [207].

Как нам кажется, многое прояснить в идентификации россиян могла бы региональная культурология.

Региональная культура, как указывает И.Я. Мурзина, наследует ценностно-смысловое ядро, формы и способы жизни национального типа культуры (так называемой «материнской культуры»), однако в специфических условиях региона они трансформируются приобретая своеобразие [125].

Мы также, как и И.Я. Мурзина, придерживаемся мнения, что региональные

историко-культурные общности благодаря своему своеобразию могут способствовать развитию традиционной культуры в новых направлениях.

Подводя итоги культур-философской рефлексии культурной идентичности мы можем выделить следующие ключевые моменты:

Во-первых, ученые, несмотря на разные методологические подходы и разные области исследования, едины в том, что проблемы культурной идентичности — являются одними из важнейших в современном мире. Их разработка связаны с использованием таких понятий, как «негативная идентичность», «позитивная идентичность», «кризис идентичности», «восстановление идентичности» и др.

Во-вторых, кризис идентичности является поворотным моментом в развитии традиционной культуры. Он проявляется в утрате ее носителями (этносомами, нациями) способности адаптироваться к происходящим в мире изменениям. Утрата этой способности в современном мире связана с процессами глобализации. Поэтому изучение культурной идентичности сегодня актуализируется.

В-третьих, выход из кризиса культурной идентичности многим исследователям видится в восстановлении культурной идентичности. Восстановление идентичности мы можем определить в самом общем виде как *процесс обновления социальной общностью смысловых ориентиров на основе адаптации своей традиционной культуры к условиям современности*. Результатом восстановления идентичности является формирование новой «позитивной идентичности» на основе переосмысления социальной общностью своей традиционной культуры.

В-четвертых, этнос и нация являются носителями культурной идентичности, однако в условиях глобализации различия между ними становятся нечеткими. Однако у каждого этноса есть собственный набор признаков, которые определяют границы его традиционной культуры.

1.3. Проблемы утраты и восстановления культурной идентичности в условиях глобализации.

В настоящее время проблемы утраты и восстановления культурной идентичности волнуют и целые регионы мира (Европа, мусульманский мир и др.), и отдельно взятые государства (Казахстан, Украина, Турция, Россия, и др.), и коренные малочисленные народы.

Процессы утраты и восстановления культурной идентичности в значительной степени определяются глобализацией.

Глобализация как термин и понятие широко употребляется в современном научном дискурсе, в то же время термин и понятие глобализация имеют недавнюю историю. Первоначально данный термин использовался для объяснения слияния рынков. Именно в таком качестве он был использован экономистом Т. Левиттой, который ввел его в научный дискурс [210]. В дальнейшем появилось множество исследований, посвященных глобализации, расширивших сферу применения данного термина, появилось множество определений глобализации, в том числе, применительно к объяснению происходящих культурных процессов.

В современном научном дискурсе прочно утвердились термин и понятие «глобализация», но единого определения глобализации в научном дискурсе не выработано, как в зарубежной научной мысли, так и в отечественной. Ввиду отсутствия в науке общепризнанного определения базового понятия, суждение о глобализации определяется подходом исследователя к природе, сущности, особенностям и последствиям глобализации. Для прояснения своих концепций глобализации исследователи используют введение множества вспомогательных понятий («американизация», «стандартизация», «диснейфикация» и т.п.). Однако это только осложняет прояснение понятия глобализации.

Дискуссии вокруг глобализации, идущие уже несколько десятилетий не прекращаются. В исследовании самого феномена глобализации единства между

исследователями удалось достичь лишь по некоторым вопросам. Так, например, современные исследователи глобализации соглашаются в том, что глобализация прошла ряд стадий в своем развитии, но число этих стадий и их датировка остаются дискуссионными. Независимо от выделяемого исследователями числа стадий глобализации, большинство ученых сегодня согласно в том, что глобализация усилилась с 1990-х годов, в связи с появлением и распространением Интернета [85].

В ходе научного обсуждения природы и последствий глобализации для культурных процессов сформировалось три основных подхода: «глобалистский (гиперглобализация)», «скептический» и «трансформационный».

Согласно «глобалистскому» подходу (Ж. Аттали, Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма и др.), глобализация несет человечеству ряд фундаментальных позитивных изменений для человечества, в первую очередь, связанных с распространением новейших и эффективнейших технологий, информационных сетей, повышение уровня жизни и фантастическое расширение возможностей человечества. Развитие рыночных отношений и системы коммуникаций делает человека более свободным в своем выборе товаров и услуг в планетарном масштабе, способствует развитию международного общения. Эти и другие кардинальные изменения приведут человечество к экономическому, политическому, социальному и культурному единообразию (в том числе национальному и культурному). Вместо множества цивилизаций на карте мира будет существовать только одна цивилизация. Прототипом единой цивилизации является США — одна из наиболее развитых стран мира. В новом мире национальные государства будут заменены наднациональными структурами, все будет определять политическая культура, абстрактные процедуры и принципы. Таким образом, «история человечества» приближается к своему концу [182; 183:123-140, 290-293].

В результате глобализации, как считает, например, Ж. Аттали, утвердится новый тип личности — подлинный «гражданин мира» или «кочевник мира»,

лишенный каких-либо культурных (в том числе, религиозных и национальных) традиций. Благодаря современным технологиям этот новый тип личности, станет максимально свободным от привязанности к определенному пространству и времени. У «кочевника мира» не будет и родины, поэтому и все что связано с конкретной исторической территорией и эпохой для него будет неактуально, в том числе и патриотизм [7].

Действительно, после падения «железного занавеса» и распада соцлагеря входившие в него страны интенсивно включились в процессы глобализации. Включение сопровождалось быстрой и резкой ломкой социальной структуры, демократизацией общественной жизни, развитием рыночных отношений, распространением культурных стандартов американского образа жизни. Это создавало впечатление быстрой победы одной модели политического режима, экономики, культуры, образа жизни на планете.

Однако, в дальнейшем, ситуация в данных странах стала развиваться по другому сценарию. Произошло не отмирание, а адаптация культурной идентичности к процессам глобализации. В современном гуманитарном знании «глобалистский» подход в целом уже не является особо актуальным и популярным. Глобализаторская эйфория у зарубежных исследователей постепенно отодвигается в прошлое.

На наш взгляд, теоретическая слабость «глобалистического» подхода обусловлена идеализацией глобализации, рассмотрением ее как завершающего этапа рационализации человечества, с одной стороны, и недооценкой силы иррационального начала (игры) в культуре, с другой.

Появление «скептического» подхода (П. Бьюкенен, С. Хантингтон, Н. Хомский, Х. Шуманн и др.) стало реакцией на несоответствие возлагаемых на глобализацию ожиданий реальной действительности. Глобализация в работах «скептиков» отождествляется со сходными явлениями (иностранный экспансия, интеграция, интернационализация), то есть отрицается как уникальный, объективный процесс.

Независимо от нюансов трактовки глобализации у отдельных исследователей, почти все исследователи-«скептики» рассматривают глобализацию как угрозу существованию национальной культуры. Следствием размывания и разрушения национальных культур становятся деградация связанных с ними институтов (например, института семьи), утрата традиционных ценностей (уважение к старшим, гостеприимство и др.), релятивизация моральных норм, распространение «общества потребления». Жесткой критике подвергается «общество потребления».

Главным оппонентом глобализации, по мнению С. Хантингтона и некоторых других «скептиков», является процесс регионализации мира, а дальнейший ход истории человечества представляется в виде борьбы «цивилизаций» за сохранение своей культурной идентичности [184].

Однако жесткое противопоставление цивилизаций и культур, на наш взгляд, может привести к абсолютной «демонизации» глобализации за счет игнорирования ее позитивных аспектов и сведения ее к политической экспансии определенного государства либо цивилизации. Существующая концепция «конфликта цивилизаций» является отголоском холодной войны, она предполагает войну за господство одной культуры до победного конца, что способствует нарастанию международной напряженности. Можно предположить, что такой подход вызван стремительным и масштабным притягиванием самых разнообразных цивилизаций и национальных культур друг к другу в условиях глобализации, то есть является своеобразной реакцией отторжения от слишком резкого сближения.

«Скептический подход» не кажется нам продуктивным — он ведет к сохранению максимальной изолированности национальных культур. «Скептики» занимаются не исследованием глобализации, а по сути отрицанием ее. Однако, отрицать и противостоять объективному процессу бессмысленно, так как «скептики» не являются ключевыми фигурами в процессе глобализации.

Подтверждается это и тем, что в начале XXI века некоторые представители

«скептического направления» (например, С. Хантингтон, А. Бузгалин) отошли от тотальной критики глобализации и занялись поиском новых, альтернативных путей развития социума в условиях глобализации [31; 184].

Таким образом, среди «скептиков» постепенно появляется осознание неизбежности и необходимости глобализации, признание ее позитивного вклада в развитие человечества.

«Трансформистский» подход к глобализации (П. Бейер, Э. Гидденс, Р. Гарг и др.) частично стал результатом смягчения позиций представителей двух рассмотренных выше подходов. Он появился в 1990-е годы, как попытка создать более объективную и всеобъемлющую теорию.

«Трансформисты» обращают внимание на то, что отождествление «глобализации» с «американизацией» в целом и с частными явлениями американской культуры ошибочно. Оно вызвано упрощением реальной картины мира, связанным с усилением роли США в международных делах в XX в и последующей идеализацией этого государства. Однако, США — не единственная развитая страна мира, и она в последние десятилетия сталкивается с мощной конкуренцией со стороны других развитых стран в экономической, политической и культурной сферах. Исследователь культуры из Восточного Мичиганского университета Р. Гарг приводит такой пример против отождествления глобализации с «американизацией» и другими подобными явлениями: «Например, Toyota стала поистине глобальной компанией, американизировав свои операции. Хотя Toyota захватила значительную долю мирового автомобильного рынка, но кажется никто не путает глобализацию с «японизацией». Однако мы часто слышим о «диснейфикации» и «кока-коланизации» от оппонентов глобализации» [217].

Действительно, в современном мире мы часто становимся очевидцами «двойных стандартов», когда одно и то же явление выдается за другое в зависимости от территориального контекста. Так, например, популярность китайских товаров в США рассматривается американским правительством как

экономическая экспансия, а распространение американских товаров в других странах — как глобализация. На самом деле, в обоих случаях мы имеем дело с глобализацией.

Исследуя процессы глобализации на региональном уровне «трансформисты» П. Бейер, Р. Гарг и многие другие, показывают, что на сегодняшний день глобализация в своем развитии уходит от американского влияния и все большее влияние на нее начинают оказывать разнообразные национальные культуры. Глобализация становится многоликой, и исследования национальных культур становятся как нельзя более актуальными для понимания процессов глобализации. Проводимые ими региональные исследования свидетельствуют, что процессы глобализации не только нивелируют, но и стимулируют процессы восстановления культурной идентичности, создавая возможности для ее трансформации [122; 217].

Так, например, Т. Фридман в своих работах показывает, что глобализация ведет не к доминированию одной национальной культуры (например, американской), а к наложению и сосуществованию в социуме хронологически и содержательно альтернативных культур. В результате этого наложения одни культурные идентичности в социуме отмирают, другие — сменяются глобальными идентичностями, третьи — становятся гибридными. Поэтому глобализация в рамках «трансформистского» подхода рассматривается как процесс трансформации мира, ведущий к дальнейшему развитию культуры и не имеющий прецедентов в истории [180].

Российские философы культуры и культурологи (В. Пантин, А. Флиер и др.) призывают к осторожности в трактовках глобализации. По их мнению, явления подобные глобализации встречались в истории человечества и ранее — они необходимы были для дальнейшего развития человечества (понижения уровня разнообразия культур) на разных уровнях в разные эпохи. Их результатом становилось, в частности, пополнение багажа общечеловеческого культурного наследия, совершенствование. Глобализация вовсе не означает

«конца истории» и не исключает разнонаправленных тенденций на локальном уровне, вслед за глобализацией может придти противоположная тенденция (повышение уровня разнообразия культур) [133; 176].

На наш взгляд, глобализация — это процесс объективный и необходимый для дальнейшего развития человечества. Рассматривать процессы глобализации необходимо не гиперболизируя ни ее позитивных, ни негативных последствий. На сегодняшний день как никогда необходимы исследования, которые ставили бы целью поиск других, мирных альтернатив сосуществования цивилизаций и национальных культур в многополярном мире.

В качестве одного из наиболее адекватных определений глобализации в специальных исследованиях мы можем привести определение, которое дают Д. Хелд, Д. Гольдблатт, Э. Макгрю, Д. Перратон в своей монографии «Глобальные исследования»: «Глобализацию можно представить как процесс расширения, углубления и ускорения мирового сотрудничества, затрагивающий все аспекты современной социальной жизни — от культурной до криминальной, от финансовой до духовной» [186].

Данное определение, на наш взгляд, можно поправить указанием на необратимость глобализации. Мир уже никогда не станет таким как прежде, так как глобализация изменила мир, она вмешалась в развитие исторических процессов в разных регионах мира и дала ход новой современности. Дальнейшие изменения в развитии исторических процессов будут происходить, опираясь на уже произошедшие изменения, усиливая таким образом глобализационные изменения. Именно своей необратимостью глобализация отличается от ранее известных и сходных с ней процессов, влияющих на развитие регионов мира. При современном уровне развития глобализации уже невозможно смоделировать реконструкцию обществ тех или иных народов. Так например, российские немцы, проживающие в России, уже не смогут забыть русский язык.

Из любого понятия, возводимого в абсолют, можно найти исключение. В

Афганистане движение «талибан» уже много лет, с переменным успехом, пытается реконструировать исламистское государство (теократическое). Такое явление имеет свои причины. С 1979 года в Афганистане идет гражданская война. За это время произошло много глобализационных изменений в мире, которые по объективным причинам не могли быть распространены на Афганистан. Афганское общество оказалось по сути исключенным из процессов глобализации. Поэтому это исключение не может быть предметом нашего рассмотрения. Мы допускаем, что Афганистан не является единственным «белым пятном», однако, исследование данных «пятен» для нашего исследования не несет научной ценности. Эти «исключения» не могут повлиять на развитие процессов глобализации.

На сегодняшний день глобализация достигла «критической массы»: ее влияние стало очевидным даже для сознания обывателя. Современному человеку для того, чтобы поддерживать связь с близкими, необходимо владеть современными средствами связи и пользоваться современными средствами коммуникации. Если информация недоступна публично, то ее как бы и нет. Это тенденцию выразил Б. Гейтс: «В будущем на рынке останется два вида компаний: те, кто в Интернете, и те, кто вышел из бизнеса» [43].

Современная социальная жизнь невозможна без использования технических средств, полученных в результате научно-технического прогресса (в противном случае, человек автоматически самоизолируется). Научно-технический прогресс протекает в условиях глобализации и сам является ее «топливом».

Глобализация является процессом «надсоциальным» [115]: она основывается не на степени развитости человеческих отношений, а на степени развитости научно-технического прогресса. Глобализация, в отличие от сходных процессов известных ранее в истории человечества, является первостепенным фактором. Такие процессы как индивидуализация, трансформация института семьи, мультикультурализм и другие затрагивают

современные социальные отношения. Но, как известно, они не определяют современные социальные отношения, а выступают подчиненными по отношению к социальным отношениям, так как сами являются продуктом социальных отношений. Глобализация в отличие от этих процессов определяет социальные процессы и все аспекты современной социальной жизни, поскольку является объективной по отношению к социальным отношениям.

Таким образом, мы можем определить глобализацию как необратимый процесс расширения, углубления и ускорения мирового сотрудничества, затрагивающий и определяющий все аспекты современной социальной жизни – от культурной до криминальной, от финансовой до духовной. Глобализация, на наш взгляд, приводит к наложению разных, по сути альтернативных культур в одном пространственно-временном континууме.

В результате восстановления культурной идентичности в рамках одной религиозной традиции могут быть даны разные ответы на процессы глобализации. В контексте данного исследования специально выделим последствия процессов глобализации для христианской религиозной идентичности в разных регионах и национальных государствах мира.

Рассмотрим далее культурную идентификацию на территории Европы. Общая цивилизационная принадлежность европейцев была обусловлена влиянием культурного пространства Западной Римской империи на их предков — варваров. Латинский язык и христианское вероисповедание были общими основами новых национальных культур, сформировавшихся на территории Европы. Для европейцев на протяжении многих столетий было характерно ощущать себя частью единой «христианской» цивилизации. Значимость Европы как территории у европейцев постепенно укреплялась благодаря войнам с другими, нехристианскими народами за определение границ своей цивилизации (крестовые походы, Реконкиста). Распространение культурного влияния европейцев на весь мир в Новое время способствовали превращению «европейскости» в критерий цивилизованности и прогресса для многих

государств. Рефлексия европейских государств по поводу своей культурной идентичности во второй половине XX века привела к эволюции в единое государство — Евросоюз.

Однако, в условиях глобализации Европа перестала быть единственным и определяющим культурным эталоном для человечества. Многие ее «маркеры идентичности» перестали быть таковыми.

Христианство на протяжении более тысячи лет определявшее облик европейской цивилизации сегодня уже не востребовано большей частью ее населения. По данным пресс-релиза Евростата (2008) население большей части стран, входящих в ЕС (Чехии, Франции, Великобритании, стран Скандинавии и др.) является неверующим. Наиболее верующие люди проживают на Мальте (95%), Кипре (90%), в Греции, Португалии (по 81%) и Польше (80%), то есть в некоторых странах на юге и в центре Европы [216:9].

Ослабление позиций христианства происходило в Европе на протяжении последних столетий. Но начиная с середины XX века на территорию Европы хлынул поток мигрантов-мусульман из арабских стран. Даже переселившись в Европу они продолжают сохранять свою традиционную культуру, в том числе, религиозную принадлежность. Этот процесс усугубляется демографическим кризисом среди коренного населения Европы. Возможно, что через несколько десятилетий из-за продолжающегося старения коренного населения Европы ее лицо будут определять мусульмане, так как для них характерна высокая рождаемость.

Исламская умма на сегодняшний день составляет 15 млн. чел. (то есть 3-4% населения Европейского союза). Это превышает общую численность населения таких европейских стран как Финляндия, Дания, Ирландия и потенциально может привести к исламизации Европы. Наибольшее число мусульман проживает во Франции - 5 млн. чел., или 10% от всего населения страны [87].

Как считает французский религиовед О. Руа, кризис идентичности в

Европе – это кризис секулярного общества, отошедшего от своих культурных традиций и столкнувшегося с социумом, развивающимся на основе культурной традиции (мусульманской уммой). Результатом этого столкновения является переосмысление многими европейцами своей позиции по отношению к религии и ее связи с национальной идентичностью: «Ислам – является зеркалом, в которое Запад проектирует собственный кризис идентичности» [222].

Но укрепление позиций ислама в Европе это еще не показатель неспособности христианства противостоять процессам глобализации и невостребованности христианства как религиозной традиции в целом.

Таким образом, речь скорее на территории ЕС идет о продолжающемся противостоянии между «атеистической, секулярной цивилизацией» и традиционной культурной идентичностью.

Ж. Чезари, профессор исламских исследований Гарвардской школы, в одном из своих исследований показывает развитие ислама в Европе как двухсторонний процесс: Европу меняет ислам, но и ислам, в свою очередь, меняется под влиянием Европы. Мусульмане вносят новый взгляд на светскость и способы интеграции социума, но и сама исламская практика, под влиянием процессов глобализации, частично секуляризируется [213].

Нам также кажется, что ислам на территории ЕС не будет тождественен исламу в арабских странах, так как для его трансформации есть необходимые условия. Мусульмане ЕС не представляют собой единой нации, кроме того, им, как и христианам, необходимо выработать свою позицию по отношению к господствующей в этом регионе секулярной культуре.

Как нам кажется, в перспективе кризис идентичности в Европе может привести не только к усилению позиций ислама, но и стимулировать восстановление влияния христианства в Европе. После «бархатных революций» на территории Восточной Европы началось восстановление культурной идентичности на основе православия. Наибольший рост религиозности в странах Восточной Европы по опросу «Евробарометр» наблюдается в Греции и

Румынии (2% в год) [226].

Процесс не так заметен на фоне роста приверженцев ислама, потому что начался относительно недавно. Но, в связи с расширением ЕС, православие в ближайшем будущем также примет активное участие в противоборстве с глобализацией.

Как мы видим на примере ЕС, сегодня не для всех регионов мира характерно широкое поддерживание среди населения связи со своей традиционной национальной культурой. Население ЕС в значительной степени утратило свою культурную идентичность в условиях глобализации. Однако, это не означает исчезновения культурной идентичности ЕС в принципе. На территории современного ЕС противостояние между процессами восстановления культурной идентичности и процессами глобализации углубляется: в него включаются все новые и новые культурные идентичности. Кроме того, речь идет и о противостоянии разных культурных идентичностей за будущее Европы.

Одно из ярких проявлений восстановления культурной идентичности под влиянием глобализации можно наблюдать в странах Латинской Америки.

Традиционной религиозной идентичностью для жителей Латинской Америки является католицизм. Но специфические условия (наличие нерешенных социальных и экономических проблем, высокая социальная активность католических служителей, их оппозиционность диктаторским режимам и постоянному вмешательству США в дела данного региона) во второй половине XX века привели к появлению нового направления в теологии («теологии освобождения»), получившей широкое распространение и поддержку в латиноамериканском обществе. Она ориентирована на совершение социальной революции в интересах коренного индейского населения, как наиболее социально незащищенной части социума.

Основные идеи «теологии освобождения» выразил в своей публичной речи президент Венесуэлы У. Чавес в 2005 году: «Он (Иисус) был со мной в трудные

времена, в самые страшные моменты жизни. Иисус Христос, несомненно, был исторической фигурой — он был повстанцем, одним из наших, антиимпериалистов. Он восстал против Римской империи. Ибо кто мог бы сказать, что Иисус был капиталистом? Нет. Иуда был капиталистом, взяв свои сребренники! Христос был революционером. Он восстал против религиозных иерархий. Он восстал против экономической власти того времени. Он предпочел смерть для защиты своих гуманистических идеалов, и он жаждал перемен. Он был нашим Иисусом Христом» [214].

С 1999 году в ряде стран Латинской Америке - Венесуэле, Боливии, Эквадоре, Парагвае, к власти пришли национальные лидеры, разделяющие идеи «теологии освобождения». Так, например, на президентских выборах Парагвая 2008 года благодаря поддержке коренных народов страны победил бывший католический епископ Ф. Луго – один из идеологов «теологии освобождения» в Латинской Америке.

Таким образом, в Латинской Америке основным оппонентом глобализации выступает не европейский католицизм, а его специфический, региональный и более радикальный вариант - «теология освобождения». Это позволяет заключить, что ответом традиционной для Латинской Америки культурной идентичности на вызовы глобализации становится трансформация культурной идентичности с учетом местной специфики.

Усиление процессов восстановления культурной идентичности в Латинской Америке свидетельствует об обострении противостояния между процессами глобализации и культурной идентичностью в мире. Но при этом речь идет не о новом «параде суверенитетов», а о новом культурном противостоянии глобализации.

Восстановление традиционной национальной культуры в условиях глобализации происходит и на постсоветском пространстве. Рассмотрим эти процессы в рамках отдельно взятых государств, возникших на постсоветском пространстве, социум которых характеризуется транзитивностью, на примере

Казахстана, Украины, Эстонии и России.

В Казахстане процессы восстановления национальной идентичности обозначились в начале 1990-х годов. В начале XXI века процессы восстановления традиционной для казахов и многих тюркоязычных национальных меньшинств Казахстана культурной идентичности в республике усиливаются.

Процессы восстановления культурной идентичности в Казахстане привели к созданию национальной идеологии, в рамках которой предлагается постепенная ассимиляция русскоязычного и тюркоязычного меньшинства. Попытки интеграции на культурной основе социума Казахстана привели к появлению и распространению понятия «казахстанцы», формулированию особого, «казахстанского пути» [127], культуры «протоказахов» Атиллы и Чингисхана [118]. Религиозный фактор (ислам) в Казахстане выступает в качестве этнокультурного идентификатора, подтверждающего культурную ориентацию личности в социуме [164].

Как показывает ведущий аналитик Казахстанского института социально-экономической информации и прогнозирования (КИСЭИП) Н. Мустафаев, главным способом ассимиляции русских является попытка вытеснения русского языка из официального употребления. Эти процессы вызывают сокращение межнациональных браков, активизацию национальных движений и объединений и отток русских из республики [126].

Г. Телебаев отмечает, что усиление процессов восстановления культурной идентичности в Казахстане связано с маргинализацией социума в его «транзитивный период», то есть переходным периодом социума из одного качественного состояния в другое, в данном случае от закрытого общества к открытому обществу [164:102].

Н. Масанов считает, что эта «маргинальность» проявляется и в религиозном отношении (склонность казахских мусульман к язычеству, тенгризму). По мнению Н. Масанова, религиозная «маргинальность» является

цивилизационной особенностью казахов как представителей тюркской кочевой культуры (в противоположность городской культуре арабов-мусульман) и она входит в противоречие с потребностями восстановления культурной идентичности в современных условиях. В результате этого и процессы восстановления культурной идентичности в социуме Казахстана очень противоречивы и развиваются как бы отрицая самих себя. В современном Казахстане, делает заключение Н. Масанов, это явление будет существовать еще достаточно долго так как диспропорции между сельским и городским населением в стране сохраняется, но постепенно будет преодолена следующими поколениями [117].

Таким образом, в Казахстане, процессы восстановления культурной идентичности в условиях транзитивного периода имеют маргинальные черты.

Ярко проявляются процессы кризиса национальной (общегражданской) идентичности и восстановления культурной идентичности в последнее время на Украине.

Кризис культурной идентичности на Украине проявляется в слабости и размытости содержания национальной (общегражданской) идентичности, размывании общей национальной культуры и в расщеплении религиозной идентичности. На Украине оформилось несколько конфликтующих направлений среди православия - Украинской православной церкви Московской патриархии (УПЦ МП), Украинской православной церкви Киевской Патриархии и Украинской Греко-католической церкви [53:94-95].

В значительной степени кризис культурной идентичности и процессы восстановления культурной идентификации на Украине определяются отношениями между титульной нацией (около 80% населения) и самым многочисленным национальным меньшинством Украины — русскими (более 8 млн. человек или 17,3%), между «украинским» северо-западом и «русским» юго-востоком [54:91-96].

Как отмечает российский социолог О.И. Вендина кризис идентичности у

русских на Украине выражается в размывании идентичности (то есть, маргинализации) из-за длительного взаимовлияния двух национальных культур и наличии «комплекса неполноценности» перед титульной нацией (в западных «украинских» районах страны русские воспринимаются как «лишние граждане» или даже «неграждане») [34].

Конкуренция между двумя национальными культурами ощущается во всём, в том числе — в языковой сфере. Однако конкуренция двух национальных культур сопровождается их взаимовлиянием и трансформацией. Как показывают украинские социологи Д. Арель, В. Городяненко, С. Оксамитная, В. Хмелько, по данным ряда социологических исследований на Украине, процессы культурной идентификации в русском социуме привели к появлению двойной, русско-украинской идентичности на юго-востоке страны. С одной стороны, эта двойная идентичность включает активное участие в судьбе украинского государства, причастность к украинскому культурному наследию, а с другой — приверженность к использованию русского языка, ощущение общей судьбы с «русским миром» и борьбы за сохранение той части национальной культуры, которая связывает Украину с Россией (установление памятника Екатерине II и др.). Примером взаимовлияния двух конкурирующих языков — русского и украинского является и суржик (смешанная русско-украинская речь) [44-45; 189].

Политическая культура является частью культуры. Политическая борьба на Украине отражает борьбу культурных идентичностей, лидирующих в тех или иных регионах. Ожидания «украинского» северо-запада пытался осуществить В. Ющенко. Для достижения культурного единства он попытался использовать механизмы мемориализации и забвения. Во время его президентства (2004-2010) активно возвеличивались украинские государственные и политические деятели (Мазепа, Петлюра и др.), были пересмотрены учебники истории, предприняты попытки вытеснить русский язык как средство межнационального общения. Также в 2008 году были предприняты попытки добиться

официального признания автокефалии (полной административной независимости) Украинской православной церкви Киевского патриархата на торжествах 1020-летия крещения Киевской Руси [215].

На фоне президентских выборов 2004 г. на Украине произошло углубление кризиса идентичности на юго-востоке Украины, что стало одной из причин поражения кандидата на пост президента страны В. Януковича — выразителя чаяний этой части страны. Однако мы видим, что за следующие пять лет Партия регионов, лидером которой является В. Янукович смогла укрепить свои позиции и выиграть президентские выборы. В связи с этим необходимы новые исследования культурной идентификации на Украине. Возможно, что нарастание социально-политической нестабильности в стране в последние годы катализировало процессы восстановления культурной идентификации в стране и привело к переходу кризиса идентичности в следующую фазу.

На примере Украины мы видим, что процессы культурной идентификации в транзитивном социуме могут проявляться как противоборство и взаимовлияние двух альтернативных направлений культурной идентичности, задавая тот или иной путь развития социума. В результате взаимодействия разных национальных культур в процессе культурной идентификации идентичность приобретает двойственный характер, создаются предпосылки для появления новых, «дочерних» культурных идентичностей. В перспективе, на наш взгляд, это может привести к формированию специфических типов региональной национальной культуры.

В Эстонии процессы восстановления культурной идентичности в переходный период связаны с политикой аккультурации местного русскоязычного населения. Они привели к разделению многонационального общества страны на «выигравших» и «проигравших», «граждан» и «неграждан», а также к протестам национальных меньшинств против ревизии советского прошлого и перехода системы образования на преподавание только эстонском языке. Некоторые из национальных меньшинств (например, сету)

добиваются автономии [215].

Этнические противоречия в эстонском обществе усиливаются из-за приверженности ее населения разным религиозным традициям. Так, для сету, проживающих в южных уездах Вырумаа и Пылвамаа, традиционным является православие, для русских, которые численно преобладают в восточном уезде Ида-Вирумаа – православие и старообрядчество, для «титульной нации» – эстонцев – язычество, православие и лютеранство.

Обратимся к исследованию процессов восстановления национально-религиозной идентичности в России.

Как показали исследования А.С. Ахиезера, процессы глобализации в России привели к культурной дезориентации социума, раскололи российский социум. Однако, раскол является неотъемлемой частью российского социума со времен Петра I [9].

На ряде социологических исследований Н.А. Алексахина убедительно доказывает, что в в 1990-е у детей, родившихся в результате смешанных браков годы произошла смена приоритетов культурная переориентация в пользу выбора национальной национальной идентичности, а не для страны в целом [2].

Поэтому в результате роста национального самосознания на территории России в каждом регионе появилось множество национально-культурных автономий, которые, как правило, начинали в своих регионах восстановление не только религиозных, но и национальных традиций. Этот процесс был сопряжен с ростом политических требований к центральной власти (так, например, немцы требовали восстановить на территории Поволжья их республику). В ряде случаев на территории России процессы восстановления культурной идентичности приводили к появлению специфической национальной идеологии (например, в республике Татарстан в 1990-е годы появилась идеология «татарстанизма») [65:233].

Результаты многочисленных социологических исследований, проведенных в 2005-2007 годах Левада-Центром и ВЦИОМом и отдельными

исследователями показывают, что среди россиян процессы восстановления культурной идентификации в последние годы усиливаются. Восстановление традиционной культурной идентичности, как отмечает Л. Андреева, постепенно начинает принимать форму специфической идеологии, в которой все сильнее декларируется деление на «мы-они», «свои-чужие» [4:69].

Поиски идентичности в транзитивном российском социуме устремлены к разным историческим периодам: восстановление советской идентичности, возвращение к глубинным культурным истокам тысячелетней святой Руси, формирование принципиально новой идентичности (например, евразийской, прозападной).

В российском социуме в начале XXI века «негативная идентификация» под влиянием глобализации усиливается. Так, с 2003 года в России благодаря государственной поддержке в кинопрокате существенно увеличилась доля российских кино- и мультипликационных фильмов, в том числе, патриотического направления («9 рота», «Александр. Невская битва» «1612»; «Добрыня Никитич», «Алеша Попович и Тугарин Змей» и др.). В 2005 году под лозунгом «Нет колонизации! Квас – здоровье нации!» стартовала рекламная кампания кваса «Никола» [215].

Процессы восстановления культурной идентичности в российском социуме сопровождаются усилением противостояния глобализации в разных сферах, в том числе и религиозной.

В религиозной сфере одним из проявлений нарастающего сопротивления социально нивелирующим глобализационным процессам стало преодоление внутренних расколов и усиление социальной и миссионерской деятельности в традиционных для христианских конфессий странах и регионах. В 2007 году было достигнуто объединение Русской православной церкви Московского патриархата и Русской православной церкви за рубежом [60].

На сегодняшний день в России, как показывают исследования И. Каргиной наиболее востребованными являются культурные идентичности, связанные с

православием, католицизмом, некоторыми направлениями протестантизма, исламом, иудаизмом, буддизмом, то есть традиционными для России религиями [90-91].

Итак, основываясь на анализе процессов восстановления национально-религиозной идентичности в разных государствах на постсоветском пространстве мы можем сделать вывод о наличии общих черт. К ним можно отнести: маргинализацию социума, укрепление «негативной идентификации», политизацию культурной идентификации. Кроме того, также как и в Латинской Америке для постсоветского пространства актуализация процессов восстановления культурной идентичности связана с решением насущных социальных проблем.

В результате рассмотрения проблем утраты и восстановления культурной идентичности в условиях глобализации мы выяснили следующее:

Включение многих регионов и национальных государств в процессы глобализации сопровождается утратой их культурной идентичности и, как следствие, дезориентацией и расколом их социума. Обозначившийся кризис идентичности становится для многих наций и этносов поворотным моментом в развитии их традиционной культуры.

Восстановление культурной идентичности связано с потребностями стимулирования адаптации социума к агрессивному натиску глобализации. При этом процессы глобализации в какой-то мере способствуют обновлению культурной идентичности на основе традиционной культуры, ускоряют формирование «альтернативных» вариантов ее дальнейшего существования. При этом для устойчивого развития социума должны быть согласованы социальная, этническая, регионально-территориальная и национальная идентичности.

Особый научный интерес представляют процессы восстановления культурной идентичности российских немцев-лютеран, традиционная культура которых развивалась на стыке двух культур — германской и российской. В настоящее время, как это будет показано в четвертом параграфе представленного ис-

следования, российские немцы-лютеране предпринимают значительные усилия для восстановления собственной исходной культурной идентичности.

ГЛАВА II. КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ-ЛЮТЕРАН.

2.1. Состояние и развитие традиционной культуры немцев-лютеран в современных условиях.

Как указывает председатель Международного союза российских немцев, вице-президент Федеральной национально-культурной автономии «Российские немцы» Г.Г. Вормсбехер, в число так называемых «российских немцев» в современной России следует включать не только этнических немцев, но и их потомков от смешанных браков, а также их супругов – представителей другой нации. Численность российских немцев таким образом существенно увеличивается – с 600 тыс. чел. (по переписи 2002 г.) до 1,5-2 млн. чел. [38:80; 210:204].

В 1990-е годы значительная часть российских немцев-лютеран эмигрировала на свою историческую родину, но несмотря на это Россия продолжает оставаться их родиной. Поэтому стабилизация социальной ситуации в ней в настоящее время вызывает в их среде надежды на возможность сохранения и развития своей культуры на ее территории, стимулирует обратную миграцию.

Термин «российские немцы» (Russlanddeutsche), распространившийся в последние десятилетия и вытеснивший термин «советские немцы», указывает на специфику истории и культуры немцев России по сравнению с немцами Германии. В эмиграции культурная близость с российским социумом стала для немцев более очевидной и значимой.

Прибывая на постоянное место жительства в Германию российские немцы сталкиваются с несоответствием своих представлений о немецкой культуре и менталитете. Парадоксальным в положении переселившихся российских немцев является то, что многие из них из-за своих представлений об образе жизни стали восприниматься как «советские» немцы, в том числе и те, кто негативно

относился к советской эпохе и «советскому народу».

Различие в моделях поведения с немцами - уроженцами Германии у большинства российских немцев, как показывает в своем исследовании М. Савоскул, выражается в сознательном противопоставлении себя «типичным немцам» («мы-они»). При этом «типичный немец» для российских немцев воспринимается негативно – это скупой, недружелюбный, ленивый, закрытый человек, который не умеет воспитывать детей и имеет плохие отношения с родственниками. Таким образом, реакцией большинства российских немцев в данной ситуации, как правило, становится не интеграция в социум Германии, а обособление от него, усиление «негативной идентификации». «Негативная идентификация» особенно характерна для российских немцев – выходцев из сельской местности, не имеющих высшего образования. Именно эта группа российских немцев является источником для возвращения в Россию [224:213-216].

При этом, как отмечает М. Савоскул, «советские представления» о жизни есть у большинства российских немцев. Советская ментальность и плохое знание языка способствуют самоизоляции российских немцев. Поэтому в германской прессе появился особый термин для обозначения российских немцев в ФРГ - «Германистан» [224:217].

Культурная идентификация российских немцев с немцами современной Германии, как показали исследования Э. Барбашиной, имеет преимущественно субъективный характер. Большинство российских немцев не знают языка, национальных традиций, обычаев, культуры немцев современной Германии, то есть де-факто не являются органичной частью ее социума. Для российских немцев их история и культура начинается не с Германии, а со Среднего Поволжья [13; 14].

Возвращение немцев в Россию свидетельствует о переосмыслении российскими немцами своей традиционной культуры.

Переосмысление своей культурной идентичности привело российских немцев-лютеран к развитию возрождению и развитию традиционной культуры.

На современном этапе российские немцы-лютеране поддерживают связь со своей традиционной культурой во многом благодаря деятельности национально-культурных автономий, немецких культурных центров, центров встреч, лингвистических лагерей.

Популяризация современной немецкой литературы, фильмов, музыки, искусства на современном немецком литературном языке происходит через центры немецкой культуры, лингвистические лагеря, стажировки, регулярные культурные турне под руководством Института им. И.В. Гёте, фондом Густава Адольфа и других организаций. Так, например, Институтом имени И.В. Гёте распространяются сборники новейшей литературы Германии под названием «Zebrastreifen».

Все эти организации носят международный характер, а их деятельность имеет глобальный характер. Они восполняют для российских немцев-лютеран общую картину развития культурной жизни их исторической родины их предков, сближает их с современными немцами Германии. Таким образом, они обеспечивают постепенное вливание российских немцев-лютеран в немецкую диаспору всего мира.

Меры, предпринимаемые международными немецкими фондами и организациями, казалось бы, должны сблизить и растворить российских немцев-лютеран среди германских или, по крайней мере, превратить их в диаспору. Однако наряду с этими тенденциями, мы видим, что результатом развития их традиционной культуры становится обособление в отдельную этническую группу в Германии, реэмиграция в Россию и переосмыслению их регионально-территориальной идентичности.

Появившиеся в последнее время новые формы самоорганизации российских немцев (молодежная немецкая организация «Сибирский медведь», «Ассоциация немцев Сибири») акцентируют внимание на своей «сибирскости». Сибирские немцы начали создавать землячества в Германии. В 2005 году было создано «Томское землячество в г. Берлине». Оно функционирует в этом городе

наряду с «Землячеством немцев из России» (последнее существует с 1950 года).

Среди инструментов, которые российские немцы-лютеране используют для возрождения и сохранения своей традиционной культуры можно отметить такие, как проведение традиционных немецких праздников (Октоберфест, День урожая, Рождество, Пасха и так далее) и этнических фестивалей, музейные экспозиции, развитие собственных СМИ, освоение современных средств связи (Интернет; Skype и другие) и социальных сетей, проведение конференций и школ лидерства для молодежи, издание воспоминаний и другие.

Так, в России выпускаются газеты на немецком языке, в которых актуализируются немецкий фольклор, рецепты, музыка и прочее.

В музеях России на постоянной основе действуют выставки и экспозиции, посвященные истории и культуре российских немцев: «Немцы в Санкт-Петербурге» (Санкт-Петербург, 1999), «Российские немцы о жизни и о себе» (Иваново, 2001), «На переломах времен. История и культура российских немцев» (Красноярск, 2003) и так далее [64].

Позитивно на сохранение и развитие традиционной культуры российских немцев влияет проведение всероссийских фестивалей. Как правило, они проходят на территории Поволжья.

Первые фестивали показали значительную степень утраты традиционной культуры российскими немцами. Член жюри Елена Шишкина-Фишер, вспоминает: «В 1992 году я присутствовала на первом для меня фестивале немецкой культуры, фестивале российских немцев в Волгограде... Тогда в Волгограде многие коллективы производили такое же странное впечатление: непонятно было, что на них надето, что у них за репертуар (было представлено всего два жанра музыкального фольклора: песни лирические и плясовые), коллективы не понимали смысла произносимых текстов» [151].

Однако за прошедшие двадцать лет уровень и мастерство значительно выросли. Наиболее сильные творческие коллективы, участвовавшие в данном проекте, были из Сибири — они даже смогли создать собственный стиль в

одежде.

Последний Общероссийский фестиваль культуры российских немцев состоялся 3-7 сентября 2010 года в Ульяновске. Назывался он очень символично - «Мы часть истории твоей, Россия. Мы – твой народ!». Его организаторами выступили Ассоциация общественных объединений «Международный союз немецкой культуры», Федеральная национально-культурная автономия российских немцев. Целью данного проекта было сохранение и развитие этнокультурного наследия российских немцев (в том числе, и немцев-лютеран).

Очень заметно выделяются немцы-сибиряки и как художники. В 2010 году прошла в Новосибирске выставка под названием «Художники немцы-Сибири», посвященная двадцатилетию областного Российско-Немецкого Дома.

Под влиянием глобализации в жизнь российских немцев-лютеран прочно входят современные средства связи (Интернет, Skype и др.) и социальные сети (ВКонтакте; Одноклассники.ru и др.), что позволяет им даже при значительной географической удаленности друг от друга восстанавливать и поддерживать родовые связи, самоорганизоваться по интересам, дистанционно руководить проектами, иметь широкую площадку для обсуждения насущных вопросов.

Только в одной из социальных сетей — «Одноклассники.ru» на 22 сентября 2010 года создано 179 групп российских немцев.

Наиболее крупными из них являются следующие: «НЕМЦЫ ПОВОЛЖЬЯ» (6596 участников), «История русских немцев» (3447), «RUSSLANDDEUTSCHE BUNDESWEHRSOLDATEN» (2950), «Русские немцы из Баден-Вюртенберга» (2653), «Земляки — российские немцы» (2633), «Российские немцы» (2234), «Немцы Поволжья во всем мире» (1322), «GENEALOGIE I» (1253), «Российские немцы и другие» (1178). В этих популярных группах обсуждается широкий спектр насущных вопросов (количество тем исчисляется десятками), в том числе, и религиозные. При этом сами группы созданы в 2008-2010 годах, то есть не более двух лет, что свидетельствует об актуальности их проблематики.

Помимо указанных групп существует еще множество небольших групп (от

одного участника до нескольких сотен), объединяющих российских немцев по месту жительства, профессии, вероисповеданию, возрасту и другим критериям. Но в силу своей узости или недавнего существования они не имеют широкой популярности в социальной сети. Среди этих групп находятся, например, такие, как «Зов предков! Сибирских немцев» (321 участник), «Лютеране в Германии и не только!» (34 участника).

В другой социальной сети - «ВКонтакте», на первый взгляд, численность «немецких» групп в десятки раз выше. При запросе на слово «немцы» поисковая система социальной сети выдает 1178 групп, на словосочетание «русские немцы» - 232, «немцы России» - 214, «немцы Германии» - 150, «лютеране» - 33, «российские немцы» - 32. При этом численность некоторых групп из этих категорий превышает десять тысяч участников. Однако при дополнительной проверке групп на соответствие запросу оказывается, что до 95% групп не имеет отношения к российским немцам, а численность действительно «немецких» групп на порядок ниже. Такое несоответствие связано с популярностью социальной сети и особенностями ее поисковой системы.

Самая популярная группа «ВКонтакте» в категории «русские немцы» («Русские немцы») - 2424 участника, категории «российские немцы» («МК "Perlenkette"(г. Казань) клуб для тех, кто интересуется нем. яз. и культурой, российскими немцами») - 1069, «немцы России» («Немцы в русской истории») - 102. Эти цифры сопоставимы с численностью участников самых популярных групп социальной сети «Одноклассники.ru», но показывают некоторое преимущество последней из них для пользователей из среды российских немцев. Мы можем предположить, что это связано с «дурной» репутацией «ВКонтакте» (огромное количество спама и порно-групп, незащищенность страниц пользователей) и особенностями управления данным ресурсом.

Реальное количество лютеранских групп в обеих социальных сетях не очень велико по объективным причинам (дефицит священников, преобладание

пожилых прихожан в общинах и так далее), но оно продолжает расти.

Таким образом, возрождение традиционной культуры российских немцев-лютеран связано с активной деятельностью немецких национально-культурных автономий, центров немецкой культуры, международных фондов, лютеранских пасторов по актуализации национальной культуры, а также с соотнесением ими своих культурных образцов с германскими.

Данные социологического исследования К. Рёслера среди российских немцев Германии, России, Казахстана позволили прояснить культурную идентичность российских немцев. В качестве маркеров своей идентичности респонденты назвали немецкий язык, общую историческую судьбу, религию и культуру. Но в процессе последующих бесед с опрошенными выяснилось, что их уровень знания немецкого языка явно завышен [120].

Исследования филологов В.А. Дятловой, К.Р. Минасовой, Л. И. Москалюк и многих других показывают, что для российских немцев характерен билингвизм, и в их немецкой речи часто присутствуют русские слова [72;121; 124].

Означает ли распространение среди российских немцев такого явления как билингвизм исчезновение их языка и культуры? Мы считаем, что нет.

Во-первых, билингвизм может быть вызван разной функциональной нагрузкой каждого из языков внутри этнической среды и вне ее.

Во-вторых, большинство русских слов несмотря на их широкое употребление, не имеют прочного положения в немецком языке. Сохранение немецких эквивалентов русских слов позволяет российским немцам при изменении культурного окружения легко отказаться от использования заимствованных слов [124].

Таким образом, билингвизм у российских немцев является показателем тесных культурных контактов с русским населением, и отражает динамичность языка как маркера традиционной культуры.

Мы можем также предположить, что переход на русский язык свидетельствует о необходимости отказаться от диалектов и перейти на другой язык, который мог бы обеспечить коммуникацию в среде российских немцев-лютеран.

Но поскольку у немцев язык тесно связан с их религией, то полный отказ от немецкого языка, означает отказ и от лютеранства. Переход на русский язык ведет к принятию характерного для русских вероисповедания (православия), то есть к нивелированию их культурных отличий, ассимиляции русским населением.

Конкуренцию немецким диалектам и русскому языку составляет немецкий литературный язык. Он приобретает среди российских немцев все большее распространение благодаря бесплатным языковым курсам на базе многочисленных центров немецкой культуры. Но на современном этапе немецкий язык является скорее символом для многих российских немцев, а не реальным средством общения.

Общность исторической судьбы, как показывает в своем исследовании К. Рёслер, сильнее всего консолидирует старшее и среднее поколение, так как большинство почти ничего не знает об истории своего народа. При этом центральным событием своей истории российские немцы считают не какое-либо историческое событие на территории германских земель, а депортации немцев в Сибирь в 1941 году. Германия же рассматривается многими российскими немцами в качестве «старой родины» и мало о ней кто знает. Так например, почти 40% респондентов в Немецком национальном районе Азово (Омская область) указали, что мало знают о Германии или не знают о ней совсем. В этой ситуации общность культуры и религии у российских немцев выражается в поддержании культурных традиций и регулярной коммуникации (в общине, на мероприятиях, проводимых национально-культурной автономией и т.д.) [120].

Российских немцев-лютеран, относящихся к разным поколениям, сплачивает память об общей исторической судьбе, традициях и обычаях, которая выражается, в том числе, в памятных датах, связанных с советским, то есть совсем недавним прошлым.

Часть памятных для немцев-лютеран дат появилась относительно недавно. Так, например, в последние два десятилетия широкое распространение получил День поминовения жертв насилия, войны и террора (другое название – День

памяти жертв политических репрессий; 30 октября, Gedenktage der Opfer von Gewalt, Krieg und Terror). Он включен в лютеранский календарь на всей территории страны и связан с репрессиями немцев в советский период. Вместе с немцами в этот день вспоминают о депортации и другие этносы, для которых лютеранство является традиционной религией — латыши и финны. Многие из них, так же как и немцы, были перемещены в Сибирь в середине XX века. 30 октября является памятным днем и для них и для немцев-лютеран.

Однако по степени значимости для немцев-лютеран он уступает другой дате - 28 августа - именно в этот день было принято политическое решение о депортации поволжских немцев.

Восстановление связи немцев-лютеран с религией отчасти способствует обновлению их культурной идентичности. Некоторые праздники в лютеранском календаре, такие как праздник урожая (Erntedankfest) имеют германское происхождение, однако благодаря связи с религией, они прочно вошли в жизнь немецких лютеранских общин. В этот день прихожане приносят рядом с алтарем часть урожая, угощают всех пришедших домашней выпечкой. Однако в современной Германии многие обряды утратили свой этнический характер.

Однако большинство культурных заимствований российских немцев-лютеран относится даже не к сфере языка или религии, а к области их кухни.

Как отмечает сибирский исследователь В. Шмидт, эти заимствования связаны с культурным влиянием других народов в местах дисперсного проживания. Например, у немцев проживавших какое-то время в странах Средней Азии, в среде тюркского населения в кухне могут присутствовать плов, беляши, бешбармак, манты, айран, у проживавших в местах преобладания русского населения – щи, борщ, блины, оладьи [205].

Итак, на сегодняшний день можно заключить о возрождении традиционной культуры российских немцев-лютеран.

При этом направления ее развития связаны с соотношением ими своих

культурных образцов с германскими, переосмыслением своей традиционной культуры применительно к условиям глобализации. В современном состоянии российских немцев-лютеран наблюдаются противоположные тенденции: с одной стороны, она движется в направлении превращения в культуру германской диаспоры, с другой — в сторону сохранения и усиления культурной специфики.

2.2. Историко-культурологический анализ процессов восстановления идентичности немцев-лютеран в культурном пространстве России.

Пространство — одно из важнейших измерений культуры. Культурное пространство во многом определяет ее самобытный облик. К определению «культурного пространства» в культурологии существует много подходов, но в задачи нашего исследования не входит их культурологический анализ. Поэтому мы только бегло охарактеризуем культурное пространство в общих чертах.

Под культурным пространством мы понимаем форму существования культуры в сознании ее носителей. Опираясь на теоретические разработки В. Л. Кургузова, Т. Ф. Ляпкиной и других исследователей, мы считаем, что культурное пространство следует отличать от других близких понятий («пространство культуры» и так далее).

Культурное пространство может включать культуру личности, одной культуры, всех культур региона или страны. Культурное пространство России, на наш взгляд, является «вместилищем» всех пространств ее культур и того, что они создают в процессе своего бытия и взаимодействия с другими культурами. Оно характеризуется многофункциональностью, изменчивостью, динамичностью, относительностью и подвижностью [103; 111].

Идентификация немцев-лютеран под влиянием их культурного пространства.

Первые специальные поселения для иностранцев по указанию государственной власти на территории России стали появляться с XVI века. При Василии III (1524-1533) была выстроена Стрелецкая слобода для иноземных солдат (поляков, немцев, литовцев). При Иване IV (1533-1584) в Москве, в конце 1550-х годов было создано компактное поселение - Немецкая слобода. Она предназначалась для приезжавших в Россию иностранных специалистов (ремесленников, аптекарей, военных специалистов и так далее). Среди жителей Немецкой слободы были и немцы. Уже при Иване IV немецкие

специалисты стали переселяться и в другие города России [104:36-37].

Массовое появление немцев на просторах России началось со второй половины XVIII века. Германия - историческая родина российских немцев, страдала от перенаселения и «аграрного голода», ее крестьянство было разорено в результате Семилетней войны (1756-1763). Многие немцы стали переселяться в другие страны в поисках лучшей доли.

Приехавшие в Россию немцы-колонисты представляли собой очень пестрый состав в культурном отношении. Это культурное многообразие отражало состояние Германии на момент их выезда. Немцы-колонисты приехали из страны, которая не была единым государством ни в политическом отношении, ни в религиозном, ни в языковом.

В политическом отношении Германия составляла «костяк» Священной Римской империей германской нации (1512-1806), но де-факто она уже много столетий оставалась раздробленной страной. На территории Германии было несколько сотен государств, которые объединяло только общее великое прошлое и этническое происхождение. Облик традиционной национальной культуры в них определялся особенностями развития того региона (Саксония, Франкония, Швабия, Тюрингия, Бавария), на территории которого они находились. Каждый из регионов Германии исторически был связан с конкретным германским племенем (франками, саксами, алеманнами, тюрингами, баварцами) [63:258-259].

Немцы приезжали в Россию из разных регионов Германии. В XVII в. немцы приезжали из Саксонии (в 1662 г. в Москве была основана саксонская лютеранская община) [104:42]. Во второй половине XVIII в. немцы (26 тыс. чел.) приезжали из Гессена и Пфальца, то есть таких регионов, как Франкония и Бавария. Большинство из приехавших тогда немцев (23 тыс. чел.) поселились в Поволжье. В 1804-1858 годы большинство из около 100 тыс. приехавших немцев были выходцами из Швабии. Они поселились в Причерноморье [206:114-115].

В языковом отношении в Германии также не было единства. В XVIII веке на территории Германии существовало два конкурирующих между собой варианта национального языка — верхненемецкий («hochdeutsch») и нижненемецкий («niederdeutsch»). Каждый из них имел свой ареал распространения (верхненемецкий доминировал в средней и южной части Германии; нижненемецкий — в северной) и претендовал на статус общепринятого национального литературного языка Германии. Кроме того, каждый из них включал целый спектр диалектов и наречий. Немцы-колонисты в языковом отношении сохраняли диалект, характерный для той местности, из которой они приехали [106].

В религиозном отношении одна часть Германии в качестве государственной религии исповедовала католицизм, другая часть — протестантизм (лютеранство). Вероисповедные различия сказывались на традиционной обрядности немцев. Например, на Рождество к немцам-католикам приходил Св. Николаус (Nicholaus), а к немцам-протестантам — Кристkind («Christkindchen», то есть «младенец Христос») - девочка или девушка в белых одеждах с подарками и злым спутником [138:239-246; 169:11-15].

Кроме того, на территории Германии, начиная с XVI в., постоянно появлялись новые протестантские направления и течения (гернгуттеры, меннониты и др.). Иногда они подвергались преследованиям со стороны немецких властей. Эта категория немцев-колонистов мигрировала из Германии не только по экономическим и социальным причинам, но и по религиозным [104:54-55].

Поэтому поселения немцев основывались, в первую очередь, исходя из вероисповедания, а потом уже национальной принадлежности [212:48].

Выбор немцами России в качестве одного из направлений для переселения в XVIII в. был обусловлен наличием у нее малозаселенных территорий, требующих освоения (Крым, Поволжье, Сибирь и др.) и выгодным

(предоставлялись льготы) приглашением в 1763 г. от Екатерины II - урожденной немецкой принцессы. На колонистов не распространялось крепостное право, им оказывалась помощь при возведении жилищных построек, устанавливалось льготное налогообложение, немецко говорящая администрация, возможность сохранения своих религиозных взглядов. В XIX в. было повторное приглашение от российского императора Александра I, закрепившее в сознании немцев Россию как гостеприимную страну и возможную вторую родину [104:54-55].

Основными местами расселения немцев в России стали территории с благоприятным для земледелия климатом: Причерноморье и Поволжье. Уже в 1764-1770 годы в России немцы создали 117 колоний. В основном эти колонии располагались в Поволжье (46 колоний было в Саратовской губернии, 56 — в Самарской губернии [104:53].

В конце XIX в., когда «аграрный голод» наступил и на этих территориях, немцы стали массово переселяться в Сибирь, регион с суровым климатом, но с низкой плотностью населения, либо эмигрировать за границу (в США, Канаду, Бразилию, другие страны). В Сибири немцы создали компактные поселения преимущественно в Тобольской, Томской и Енисейской губернии и Омском уезде Акмолинской области [35].

В каждой местности обычаи и традиции немцев различались. Например, на Рождество в колониях Западной Сибири обязательно готовили свиные колбасы или другие блюда из свинины, так как считалось, что свиньи приносят счастье [138:241-242]. В некоторых других колониях, наоборот, мясо на Рождество не ели, чтобы волки в будущем году не нападали на скот [169:17-18].

Немцы-колонисты, приехавшие в Россию, бережно сохраняли память о месте своего выхода и региональные особенности традиционной немецкой культуры. Даже в конце XX в. многие их потомки отнесли себя к швабам, баварцам, саксонцам и так далее [158:86-87].

Прибывшие немцы-колонисты различались и по системе своего хозяйствования.

В немецких колониях Поволжья, основу которых первоначально составили выходцы из центральной и юго-западной части Германии, использовалась система общинного земледелия с периодическими (через 10-12 лет) подушными переделами земли. Эта система землепользования вела к постепенному измельчанию земельных наделов в Поволжье, то есть «аграрному голоду». Частые неурожаи с середины XIX века стимулировали миграции немецких колонистов в другие регионы России и за рубеж [100:26-27].

В Причерноморье мигрировали немцы из восточной части Германии. Они строго придерживались принципа неделимости хозяйства и единонаследия, развивали высокотоварное фермерское хозяйство, использовали новую сельскохозяйственную технику. Это приводило к концентрации земельных наделов в руках наиболее успешных хозяев, с одной стороны, и росту безземельных хозяйств, с другой [100:27-29].

С конца XIX — начале XX в., немцы России стали входить в тесные контакты с местным населением, создавать смешанные семьи, некоторые элементы других культур проникали в традиционную культуру немецко-колонистов. Однако эта тенденция не изменила традиционный уклад жизни основной части российских немцев. Как правило, немцы-колонисты плохо знали язык проживавших рядом с ними наций или не знали его совсем [41].

Компактность и близость немецких поселений, их моноконфессиональность позволяли немцам России долгое время сохранять традиционный уклад жизни. Немцы создали в Поволжье сеть поселений вдоль Волги, селились группами по 5-10 деревень между Одессой и Бердянском в Причерноморье [206:115]. Это облегчало для немцев сохранение своей традиционной культуры в многонациональных регионах и способствовало минимизации на них влияния других культур.

Моноконфессиональность немецких поселений поддерживала единую культурную идентичность общины. Семья и община усиливали друг друга. Немцы стремились соблюдать этот принцип и в семейно-брачных отношениях,

поэтому смешанные браки были редки [104:96; 107:94-95]. Нередко общность религиозных связей в немецких поселениях с течением времени подкреплялась кровно-родственными узами, что приводило к клановости [158:87].

Религиозная община и семья играли очень важную роль в сохранении культурной идентичности российских немцев. Община и семья занималась школьным обучением, которое носило соответствующий религиозный характер. Библия — была книгой, которую каждый колонист читал и знал лучше всего. Детей с малых лет приобщали к чтению и вере предков через семейное чтение Библии и другой религиозной литературы. Своя школа была практически в каждом немецком селе, обучение в ней было всеобщим и длительным (5-8 лет), велось до 1891 года только на немецком языке [104:94-95]. Поэтому школьное обучение на родном языке способствовало сохранению культурной идентичности.

Исследователь немецкого образования в России И.В. Черказьянова отмечает, что национальная школа была мощным инструментом консолидации немцев России и потому, что духовенство уделяло большое внимание сохранению языка и культуры. Но образовательные возможности школ зависели от материального состояния общины [197:9-10].

Община и семья как ее часть воспитывали уважение к соблюдению культурных традиций и норм поведения, контролировали правильность соблюдения обрядов. Дети также принимали активное участие в религиозных праздниках — особенно в праздновании Рождества [169:48]. Община обеспечивала воспроизводство национальной культуры во всем объеме.

Важную роль в общинах играли священники. Однако священников всегда не хватало. В Сибири, например, те немногие священники, которые были, часто отсутствовали объезжая приходы. В случае отсутствия священника его помощник (кистер) - из уважаемых членов общины, мог провести богослужение, крестить или похоронить [107].

Таким образом, немцы России смогли сохранить свою традиционную

культуру в дореволюционный период. Но поскольку культура Германии продолжала развиваться дальше, то их культура уже не была идентична «материнской культуре». Расхождения между культурой немцев России и культурой немцев Германии постепенно увеличивались.

В XIX в. в культуре немцев Германии тенденция к унификации взяла верх над процессами дифференциации, а рост национального самосознания немцев привел к завершению процесса объединения Германии под эгидой Пруссии (одного из немецких государств). После завершения объединения Германии в основу общенационального литературного немецкого языка окончательно был положен саксонский диалект верхненемецкого языка (т.е. «hochdeutsch»). В 1903 г. в Германии появилась единая орфография [106:9].

Новой Германской империей была осуществлена и частичная унификация в религиозной сфере. В Пруссии еще в 1817 году при поддержке государства была заключена уния между лютеранами и реформатами (кальвинистами). Объединенная церковь лютеран и реформатов получила название Евангелическо-лютеранской церкви. После объединения Германии уния была распространена на всех лютеран и реформатов Германии. Поскольку к этому времени процесс юридического оформления лютеранской церкви в России еще не завершился, то формально уния была распространена и на немцев-лютеран на ее территории. Однако, содержательно в российском лютеранстве, в отличие от германского лютеранства, от этого ничего не изменилось — оно по-прежнему строго следовало учению М. Лютера (XVI в.) [107:76-77, 79-80, 318-319].

Территориальная отдаленность немцев России от своей исторической родины, неразвитость транспортной инфраструктуры способствовали углублению культурного разрыва между Германией и ее переселенцами в России. Длительное проживание в разных регионах России также накладывало культурный отпечаток на проживавших в них немцев. В частности, материальная культура варьировалась в зависимости от климатических

особенностей региона. Например, в лесной полосе Сибири немцы строили деревянные дома, в степной полосе - глинобитные и саманные [73:66].

Немцам приходилось учитывать климатические особенности каждого региона и при ведении хозяйства. Климат косвенным образом влиял и на национальную немецкую кухню. Не в каждом регионе немцы могли поддерживать свой традиционный рацион питания [169:17-18].

Особенности региона сказались на расширении маркеров идентичности немцев. Они стали идентифицировать себя и с новой территорией своего проживания. В XIX веке немцы идентифицировали себя, как «поволжские немцы» - в Саратовской и Самарская губернии, «причерноморские немцы» - в Таврической, Екатеринославской, Херсонской, Бессарабской, «волынские немцы» - в Волынской. Также выделяли себя по региону проживания «кавказские немцы» - на территории Закавказья и «сибирские немцы» - на территории Сибири [89:51].

По Первой всероссийской переписи населения 1897 году численность немцев в Российской империи составляла 1,8 млн. чел. (из 129,9 млн. чел.). При этом численность разных групп немцев существенно различалась: городские немцы (г. Москва, г. Санкт-Петербург) — 100 тыс. чел., поволжские немцы — 400 тыс. чел., черноморские немцы — 380 тыс. чел., волжские немцы — 200 тыс. чел., кавказские немцы — 50 тыс. чел., немцы Сибири и Казахстана — 100 тыс. чел. Особую категорию составляют немцы из Прибалтики («остзейские немцы» — 165 тыс. чел.). Но на них мы останавливаться не будем, так как «остзейские немцы», строго говоря, к «российским немцам» не относятся [206].

Таким образом, наибольшее число немцев приходилось на Поволжье (22,5%) и Причерноморье (21,1%).

Мы считаем, что именно в этом осознании значимости своей новой «малой родины» (Поволжья, Сибири и так далее) и своей деревни для многих немцев и проявилась значимость России как новой родины.

Минимизации инокультурного влияния способствовал и особый статус,

который имели немцы-колонисты в России до последней четверти XIX века.

Все российские подданные делились на две категории: прирожденных (к ним относилась большая часть населения России) и натурализованных (иностранцев, переселившихся в Россию и присягнувших императору). Обе эти категории отличались по объему своих прав. Немецкие колонисты были по сути иностранцами, но именно иностранное происхождение помогало им сохранить свою свободу и не попасть под крепостное право [105].

С 1861 года явной преграды для уравнивания немцев-колонистов в правах с основным населением уже не было. В 1861 году крепостное право было отменено — фактически российские крестьяне получили все те же права, что до этого имели и немецкие («иностранцы») крестьяне. В 1864 году был принят закон «О правилах относительно принятия и оставления иностранцами русского подданства», уравнивавший в правах обе эти категории. В 1871 году на основании принятых «Правил об устройстве поселян-собственников (бывших колонистов), водворенных на казенных землях» немецкие крестьяне были приравнены к поселянам-собственникам, а все их привилегии формально были упразднены. В 1874 году была введена всеобщая воинская обязанность, которая была распространена и на немецких мужчин (исключение сделали только для меннонитов из-за их религиозных убеждений). Таким образом, ко второй четверти XIX в. российские немцы стали утрачивать права на «особость» от остального населения России.

Однако в 1871 году завершилось объединение Германии, - отношения между Германией и Россией осложнились. Для обеспечения внутренней политической стабильности российской власти необходимо было как можно быстрее интегрировать немцев. Для немцев, переселившихся в Россию значительно раньше, «малая родина» (Швабия, Саксония и так далее) была утрачена — вместо нее появилось единое государство с единой национальной культурой. Единственной родиной для них стала Россия.

Все вновь прибывавшие в Россию немецкие колонисты были уже

подданными новой германской империи - «Второго рейха», заинтересованными в сохранении германского подданства, культурных связей с германским обществом.

При этом сама Германская империя с 1880-х годов активно включилась в колониальную гонку, стремясь расширить свое «жизненное пространство» в конкурентной борьбе с другими народами. Территории, заселенные подданными Германской империи, в германском обществе рассматривались как область ее интересов, потенциальные или реальные колонии. Поэтому в российском обществе стали распространяться антинемецкие настроения. В правление Александра II было ограничено право на покупку недвижимости немцев, переселившихся в Россию после 1888 года. Эта мера должна была ограничить приток новых немецких колонистов и стимулировать реэмиграцию недавно приехавших [104:79-80; 107:218-222; 134:13-14].

Именно с этого момента (последней четверти XIX в.), на наш взгляд, можно вести речь о начале поиска немцами России своей идентичности. Немцам необходимо было сделать выбор в пользу одного из возможных путей культурного развития. Поиски культурной идентичности у немцев России к началу XX века привели к появлению новой формы культурной идентичности - «российские немцы». Ее появление свидетельствует об интеграционных процессах в немецкой среде.

Но следует учитывать, что эта новая культурная идентичность еще находилась в стадии формирования - она должна была наполниться историко-культурным содержанием [158:86-87].

Октябрьский переворот и начало построения нового, советского государства внесли существенные коррективы в процессы формирования «российской» культурной идентичности у немцев России. Процесс формирования «российской» идентичности затормозился. Часть немцев России в условиях гражданской страны не захотела идентифицировать себя с Россией и выехала в Германию. Те немцы, которые в условиях гражданской войны не

захотели соотнести себя с Россией, эмигрировали за рубеж. В результате воздействия Февральской революции и Гражданской войны среди немцев стали усиливаться процессы регионализации [104:102-103].

Во многих регионах немцы выступили с требованием создания собственной государственности в составе России для защиты своих прав и сохранения культурной самобытности. В Поволжье такое требование было выдвинуто уже в 1917 году. В результате в октябре 1918 года на территории Саратовской и Самарской губерний России была создана Трудовая коммуна немцев Поволжья, в декабре 1923 г. - она была преобразована в АССР Немцев Поволжья в составе РСФСР. В других регионах страны были созданы национальные районы. В 1927 году в Славгородском округе Сибирского края был выделен Немецкий район; 1928 году - Ванновский немецкий национальный район в Краснодарском крае; 1934 году - Кичкасский немецкий национальный район в Оренбургской области [259]. Всего же, как отмечает М.Э. Козырева, в 1920-1930-е годы в СССР было создано 16 национальных районов (почти все — в составе Украинской ССР и Крымской АССР) и около 700 национальных сельсоветов [95:299-313].

Но на практике советская власть стремилась разрушить традиционную национальную культуру российских немцев, «советизировать» их, сделать лояльными по отношению к новой власти, привить новую, «советскую» культуру.

К середине 1920-х годов была разрушена традиционная система немецкого образования в Поволжье, основанная на религиозном образовании. Немецкая школа стала светской [196]. В немецких школах вводился русский язык, наряду с немецкими стали преподавать русские учителя, и численность их росла. Немецких детей стали принимать в пионеры и комсомол. Советская власть способствовала выдвижению молодежи, получившей советское образование, на руководящие посты [208:324-339].

Антирелигиозная кампания (так называемые «безбожные пятилетки»),

развернутая в СССР в 1920-1930-х годах, привела к разрушению религиозной преемственности между разными поколениями немцев. Этому, в частности, способствовали такие меры, как введение непрерывной рабочей недели (когда выходной мог выпасть на любой день, в том числе, на воскресенье и дни религиозных праздников), запрет на рождественскую елку. Эти меры сопровождались массовым закрытием церквей. К 1938 году были закрыты все лютеранские храмы. Многие из них были разрушены или использовались не по своему прямому назначению.

Возможность поддержания религиозной преемственности была затруднена и резким сокращением немецкого духовенства в 1920-1930-е годы. Одни из них эмигрировали вместе со своей паствой, другие погибли во время Гражданской войны, третьи — были привлечены к суду по обвинению в контрреволюционной деятельности, расстреляны или отправлены в лагеря. Только три пастора на территории СССР смогли пережить предвоенный период и период Великой Отечественной войны. В отсутствие священников и церквей верующие немцы собирались тайно, опасаясь репрессий. Многие родители перестали воспитывать детей в вере своих предков, утаивали от детей религиозную принадлежность [104:104, 107].

Агрессивная внешняя политика гитлеровской Германской империи («Третьего рейха») способствовала ухудшению положения немцев в СССР и дальнейшему размыванию их культурной идентичности. Надвигалась Вторая мировая война, и все европейские державы к ней готовились. Немцев стали подозревать в том, что они являются «пятой колонной» гитлеровской Германии, так как они в значительной степени сохраняли свою традиционную культуру [134].

Поэтому в 1935-1941 годы все немецкие национальные районы в СССР, на фоне антинемецких настроений, были ликвидированы.

Следствием этого стало сужение сферы применения немецкого языка [95:312-313]. В 1938 году обучение в национальных школах было переведено на

русский язык. Все школы, включая национальные, получили статус «единой трудовой школы» [195:233].

Однако, до начала Великой Отечественной войны продолжала существовать АССР Немцев Поволжья.

Начавшаяся вскоре Великая Отечественная война стала одним из переломных моментов в истории немцев России. С началом Великой Отечественной войны начались депортации немцев по национальному признаку из регионов Европейской части страны, где велись активные боевые действия с Германией, за Урал. Особенно массовой была депортация немцев в августе 1941 года из Поволжья (одновременно была упразднена и АССР Немцев Поволжья). Депортации подверглись практически все немцы, не состоящие в смешанных браках. В дальнейшем происходило полное или частичное замещение немецкого населения в регионах их вывоза [178:25-26].

Основную часть немцев выселили на восток страны: 448,6 тыс. чел. в Казахстан, 62,4 - в Красноярский край, 97,6 - на Алтай, 64,6 - в Кемеровскую область, 78,8 - в Новосибирскую, 42,2 - в Омскую, 52,3 - в Пермскую, 62,5 - в Свердловскую область, 10 - в Бурятию. 823 чел. попали на Сахалин. Всего в 48 областей, краев и республик вывезли 949,8 тыс. немцев [96:229; 206].

Немцы, подвергшиеся депортации, были поставлены на спецучет и дисперсно расселены среди местного населения. При этом на спецпоселении оставляли только пожилых людей, матерей с детьми, а трудоспособных мужчин и незамужних девушек отправляли в трудармию. Многие семьи оказались разлучены на 15 лет. Все это время им приходилось добывать себе средства к существованию в суровом климате и без помощи общины [104:107-108]. Таким образом, семья и община перестали обеспечивать межпоколенную культурную преемственность.

Однако немцы пытались сохранить свою традиционную культуру в условиях спецпоселений. Уезжая из Поволжья, немецкие семьи брали самое дорогое — Библию на немецком языке. Библию берегли как важнейшую часть

национальной культуры, ее прятали, опасаясь изъятия и уничтожения. Так, например, на территории Красноярского края лютеранскому пастору Р. Блюмке в ходе его поисков немцев-лютеран, сохранивших свою веру в советский период, российскими немцами было передано 111 таких Библий. С их согласия они были отданы в один из музеев Красноярска и с 2003 года экспонируются как часть постоянной выставки «На переломах времен. История и культура российских немцев» [70].

Современная культура российских немцев, как отмечает Е. Л. Зберовская, сформировалась в общих чертах именно в послевоенный период [78]. Положение немцев в СССР изменилось только в 1955 году, когда был отменен режим спецпоселений. Однако до 1975 года немцам было запрещено возвращаться на места своего выдворения. Поэтому многие из них остались в Сибири, выбрав в рамках этого региона более удобные места проживания, создали семьи. После 1975 года для многих немцев возвращение в Поволжье потеряло смысл — у них уже выросли дети, которые связывали свою жизнь уже с Сибирью.

У немцев был нарушен половозрастной баланс, что стало стимулом для смешанных браков. Многие мужчины умерли в тяжелых условиях трудовых лагерей либо сразу по возвращении. Кроме того, на местах депортированные семьи расселяли по всей территории Сибири, по несколько семей в одно село). Девушки, достигшие детородного возраста уже не могли также легко, как когда-то их бабушки и матери, найти себе супруга той же национальности и вероисповедания. К тому же, в обществе еще сохранялись антинемецкие настроения [129]. В результате от 60% до 90% (в зависимости от местности) заключенных немцами браков были смешанными [104:86].

Смешанные браки нарушили принцип единства вероисповедания супругов, которого придерживались немцы России. Браки заключались преимущественно с православными либо неверующими людьми. Дети, рожденные в 1940-1980-е годы, как правило, почти не знали традиционной немецкой культуры. Нередко

детей от таких браком записывали под другой национальностью. Вырастая, они привыкали считать себя частью «советского народа» [104:105-106].

Таким образом, в культурную идентичность немцев в значительной степени оказались включены элементы советской культуры и советского образа жизни.

Процессы развития немецкой нации, восстановления ее связи с традиционной культурой до конца 1980-х годов (выпуск немецких газет, преподавание немецкого языка как родного, появление религиозных общин) развивались вяло. Это было связано со многими факторами, в том числе, с доминированием негативного образа религии в сознании советских граждан [104:105-106].

Численность немцев постепенно уменьшалась в результате смешанных браков, проживания в инокультурной среде, трудовой миграции [46; 78].

Таким образом, несмотря на то, что послевоенный период был отмечен рядом позитивных изменений в жизни немцев СССР, попытки возобновления традиционной культуры для не увенчались успехом.

Ухудшение политического, социального и экономического положения в СССР в период перестройки стало мощным импульсом к восстановлению своей культурной идентичности. «Советская» культурная идентичность стала терять престиж. К концу периода «перестройки» отправление религиозного культа, активное участие в жизни церкви уже не осуждалось общественностью. В марте 1989 года появилось «Возрождение» - первая общенациональная организация немцев СССР. Среди немцев начался бурный рост числа религиозных общин, в частности, лютеранских.

Но процессы восстановления культурной идентичности российских немцев встретились с новыми трудностями в условиях глобализации.

С активным включением России в процессы глобализации культура российских немцев пришла в тесное соприкосновение с германской культурой: в России появились лютеранские миссионеры, стали расширяться культурные

контакты между Россией и Германией благодаря национально-культурным организациям и фондам.

Активное включение российских немцев-лютеран в общемировые процессы поставило их перед необходимостью окончательного выбора в пользу той или иной культуры – российской или германской. Дальнейшее ухудшение социально-экономических условий в странах бывшего СССР (в том числе, в России) и отказ власти от восстановления немецкой республики в Поволжье привели к массовой эмиграции немцев в ФРГ. При этом принадлежность к немецкой нации, ее культуре рассматривалась как средство натурализации в социально благополучной Германии. Поэтому дети от смешанных браков изменили свою культурную идентификацию на немецкую.

Распад СССР не только стимулировал эмиграцию немцев в Германию, но и стал предпосылкой для интеграции в российский социум, обозначив новую веху в их истории. Среди российских немцев не было и нет однозначной трактовки советского периода их истории. Для многих немцев, пострадавших в результате депортаций, характерно негативное отношение к советскому прошлому страны, так как оно связано с трагическими событиями для их народа и их семьи. Потомки небольшой части немцев-лютеран, которая покинула Поволжье до этих трагических событий (например, немцы, предки которых добровольно переселились в Сибирь) оценивают советскую историю по-другому. Наряду с негативными моментами для жизни своей нации в советскую эпоху эта категория российских немцев находит много позитивных моментов, связанных с решением государством социальных проблем.

«Россия» же ассоциируется не только с трудными временами в 1990-е годы, но и с позитивным двухсотлетним развитием до революции. Принятие «российской идентичности» для многих немцев оставшихся в России, но оценивающих советский период негативно, является компромиссным вариантом, так как в этом случае они не обязаны оценивать советское прошлое в позитивном ключе. Ранее отрицание советского прошлого было равнозначно

репатриации в Германию.

Для российских немцев, желавших остаться в России, вопрос о предоставлении им территориальной (а не национально-культурной) автономии (в частности, восстановление республики немцев Поволжья) снова стал актуальным. Статус «титульной нации» в одном из регионов России мог обеспечить ориентацию потомков от смешанных браков в сторону немецкой идентичности и позволил бы российским немцам сохранить себя как нацию. Российские немцы в 1990-е годы выступили с требованием восстановить немецкую республику в Поволжье, упраздненную в 1941 году [37; 38; 115].

Однако это требование не было удовлетворено. Как известно, первый президент России Б.Н. Ельцин отказался восстановить немецкую республику в Поволжье в 1990-е годы. Для сохранения национальной культуры российских немцев в нескольких регионах с высокой численностью немецкого населения еще в 1991-1992 годы были созданы национальные районы: в Алтайском крае (с административным центром в с. Гальбштадт) и Омской области (с административным центром – в с. Азово). Многие российские немцы были разочарованы невозможностью восстановить свою государственность в России, а создание национальных районов их не удовлетворило. В условиях социальной нестабильности это разочарование способствовало их дальнейшей эмиграции.

До сих пор российские немцы в отличие от многих других наций России не имеют своей республики или автономного округа. После 1996 года эмиграция немцев перестала носить обвальный характер, а начиная с 2002 года немецкие семьи стали возвращаться [74].

Таким образом, направленность культурной идентификации российских немцев в 1990-е годы во многом определялась социально-политическим контекстом и перспективами сохранения своей традиционной культуры.

Переехав в Германию российские немцы не смогли полностью интегрироваться в ее общество, между ними и германскими немцами остались культурные различия. Это показывает, что переезд в Германию для многих российских

немцев не стал выходом из кризиса идентичности. Сформировать новую «позитивную идентичность» они не смогли. Эта страна осталась в их представлении «чужой».

О. Курило показывает, что в результате обозначившегося кризиса культурной идентичности среди российских немцев выделилось три типа культурной идентификации: «немцы в России», «русские немцы», «немецкие русские» [219:389].

«Немцы в России» - немцы, проживающие в России в культурной изоляции и ментально оставшиеся немцами. К данной категории можно отнести российских немцев, сформировавшихся как личности еще в компактных поселениях на Волге и сохраняющих немецкие традиции. Но таких в России сегодня в живых почти не осталось [219:389-390].

«Русские немцы» - немцы, на формирование мировоззрения которых сильное влияние оказала русская культура, русские ценности. Это сегодня наиболее многочисленная группа среди российских немцев. В качестве примера русского культурного влияния О. Курило приводит слова одного из своих респондентов – Р. Кельма, некоторое время жившего в Германии и вернувшегося в Россию: «В России церкви красивее, чем в Германии: они с блестящими куполами, позолоченными крестами...» [Там же].

Таким образом, мы видим, что жизнь в культурном пространстве России не прошла для немцев бесследно — она изменила многое, в том числе, их эстетические вкусы.

Третью, немногочисленную группу среди российских немцев составляют «немецкие русские». Это русские, принявшие немецкую культуру, ориентирующиеся на немецкие нормы, нравы, привычки, язык и дистанцирующиеся от русской культуры и русских ценностей. Среди этой группы много русских ученых и интеллектуалов, русских женщин, вышедших замуж за немцев и прошедших натурализацию. Многие представители этой группы уехали в Германию и, по сути, являются «ассимилированными

немцами» [Там же].

Значительную роль в консолидации российских немцев за рубежом играет коммуникация. Даже после принятия германского гражданства многие российские немцы сохраняют свои связи с российским обществом, навещают своих друзей и родственников. Российские немцы принимают участие в культурной жизни Германии, приезжают с выставками и творческими коллективами, выступают на конференциях. Благодаря Интернету и печатным СМИ российские немцы создали особое информационное пространство, в котором представлена их история в России, памятные для них места, фотографии родственников и одноклассников, рецепты и так далее. В частности, ими реконструируются истории тех населенных пунктов, которые связаны с историей их семей (деревня Ивановка в Омской области, деревня Ждановка в Оренбургской области и другие). Характерной чертой сайтов, созданных российскими немцами является двух- и трехязычие (русский, немецкий литературный, «нижненемецкий» либо английский), а также отведение в форумах специальных разделов с пометкой «Здесь общаемся только на русском».

Таким образом, говорить о полном исключении российских немцев от влияния российского культурного пространства вряд ли возможно. Русскоязычность переселившихся в Германию немцев способствует их выделению в особую социальную общность, с уникальными этническими признаками. Отличие их культуры от германской постепенно находит признание на государственном уровне. В ландтаге Гессена работает комитет специально для немцев из России. С 2010 года в этой федеральной земле в рамках ежегодного празднования «Дня земли Гессен» будет проводиться День поздних переселенцев и поволжских немцев [123].

К сожалению, пока по объективным причинам мы не можем дать заключения о том, как эти процессы влияют на вероисповедание немцев-лютеран в Германии. Но поскольку религия и язык у российских немцев взаимосвязаны, то мы можем предположить наличие у них особенностей и в этой области.

Основным регионом проживания российских немцев сейчас является Сибирь. На территории этого региона немцы проживали достаточно долго, чтобы измениться под влиянием его культурного пространства.

Особенности Сибири привели к появлению «сибирского характера» у переселившихся в этот регион людей. Сибирские исследователи (Н. И. Дроздов, Б. Е. Андюсев) отмечают, что под влиянием природно-климатических факторов, особенностей пищи, многонационального окружения, источников пополнения населения, истории региона у сибиряков в характере выработались такие качества как рациональность, расчетливость, трудолюбие, выносливость, настойчивость, мужество, самостоятельность, любознательность и некоторые другие. Несмотря на трансформацию «сибирского характера» за последние двадцать лет, «сибирский характер» продолжает сохранять многие свои черты [148; 147:46, 96, 112; 149:64].

Немцы, как и многие другие народы, переселившиеся на территорию Сибири (добровольно или принудительно), прожили на ее территории достаточно долго для того, чтобы приобрести многие черты этого характера.

Те «сибирские немцы», которые за многие годы эмиграции не смогли идентифицировать себя с германским социумом, в последние годы стали возвращаться. В 2006 г. из Германии в Сибирь вернулись 200 семей [14; 74]. Уже само решение вернуться на родину после стольких лет эмиграции легким не назовешь, ведь надо опять начинать все «с нуля». Однако это свидетельствует в пользу того, что они сделали свой окончательный выбор в культурной идентификации.

Ярким примером решительности возвращающихся немцев в этом вопросе является В. Риммер, вернувшийся в Сибирь из Германии вместе с семьей. По возвращении он инициировал строительство в Новосибирской области поселка для немцев, желающих вернуться в Россию (проект был представлен в 2006 году на международной конференции в Лейпциге) [74].

Особо следует отметить культурные процессы, происходящие в Калинин-

градской области. Калининградская область территориально является самым близким к ФРГ российским регионом, она является самым западным регионом России. Калининградская область, как считают исследователи Н. Андрейчук, А. Клемешев, Г. Федоров, Л. Гаврилина, является одним из очагов цивилизационной напряженности, местом столкновения разных культур и, прежде всего, – немецкой, русской, советской. Культурное пространство Калининградской области отличается аморфностью, дифференцированностью и интенсивностью культурных контактов [5:44; 92].

Немцев здесь по данным Всероссийской переписи 2002 года немного – менее 1%. Но культурное пространство Калининградской области (бывшей Восточной Пруссии) насыщено элементами немецкой культуры, которые являются предметом гордости калининградцев. В области существуют лютеранские общины. Поэтому немцы, несмотря на свою малочисленность, оказывают значительное влияние на численно преобладающее (более 80%) русское население. Реэмиграция немцев в Россию, начавшаяся в последние годы, может изменить соотношение в этническом составе населения.

Культурное сближение немцев и русских в данном регионе, по мнению Г. Кретицина, объясняется позитивной трактовкой советского прошлого. Польская культура, несмотря на непосредственное соседство данного субъекта РФ с Польшей, влияния на калининградцев почти не оказывает [101:50-51,83-85]. Идентификация населения ориентирована на подчеркивание «европейскости», в том числе, через указание на близость к немецкой культуре. В ходе ряда исследований в 2001-2005 годах ученым М. В. Берендеевым здесь были выявлены идентичности европейского типа: «евророссиянин», «балторусс», «европеец», «кенигсбержец» [20].

Результатом межкультурного взаимодействия стало появление в 2005 году соединения лютеранской общине Калининграда элементов немецкой лютеранской и русской православной культур [62:51].

Таким образом мы можем заключить, что культурная идентификация

российских немцев связана не только с переосмыслением образа России в целом, но и новым восприятием региона своего выхода.

Подводя итоги рассмотрению культурной идентификации российских немцев-лютеран в культурном пространстве России, мы можем заключить, что их предки во многих отношениях не представляли собой единой нации.

Для них было характерно наличие разных регионально-территориальных идентичностей (швабы, баварцы и так далее). В последней четверти XIX века в связи с появлением Германской империи российские немцы оказались перед непростым выбором: идентифицировать себя с Германией либо с Россией (а не только с регионами в этих государствах). Но движение российских немцев в сторону развития «русской идентичности» вскоре оказывается прервано.

Попытки немцев сохранять и развивать свою традиционную культуру на региональном уровне в условиях советской действительности закончились провалом из-за агрессивной внешней политики Германии. Поэтому к концу советского периода немцы подходят утратив большую часть своей традиционной культуры.

В новой России немцы пытаются восстановить свою традиционную культуру, приобщаются к лютеранству — вере своих предков. Но результатом разрыва культурной преемственности поколений становится кризис идентичности, происходящий на фоне активного включения российских немцев в процессы глобализации. В поисках решения социальных проблем многие российские немцы-лютеране мигрируют в Германию (оплот немецкой культуры). Но их ментальные, языковые и иные особенности входят в противоречие с культурой ФРГ.

На современном этапе характер культурной идентификации немцев-лютеран в России обуславливается регионом их проживания, спецификой регионального культурного пространства. Переехавшие в ФРГ на постоянное место жительства немцы-лютеране не являются полностью исключенными из русского культурного пространства. Такой инструмент глобализации, как Интернет

позволяет им поддерживать культурные связи игнорируя географические расстояния и политические границы.

2.3. Особенности культурной идентичности немцев-лютеран в Красноярском крае.

На восстановление культурной идентичности немцев-лютеран в России значительное влияние оказывают особенности региона, его экономико-географическое положение, климат, история, этнический состав, ментальность, находящие выражение в региональном типе национальной культуры.

Красноярский край считается маленькой моделью России: в нем представлены почти все конфессии России, большинство населяющих ее народов. По своей территории Красноярский край является самым большим субъектом РФ на территории Сибири. Спецификой Красноярского края является нахождение в географическом центре России, а также нахождение на пересечении двух частей Сибири — Восточной и Западной. В связи с этим восстановление культурной идентичности немцев-лютеран может иметь особенности.

На сегодняшний день Красноярский край, наряду с Алтайским краем, Омской, Новосибирской и Кемеровской областями, является одним из регионов России с наиболее высокой численностью немцев. Лютеранство в Красноярском крае имеет преимущественно «немецкое лицо». Лютеранами в Красноярском крае являются, прежде всего, немцы (4-е место по численности в крае, почти 37 тыс. чел.), а также, сильно уступающие им по численности эстонцы, латыши и финны (15-е, 19-е, 43-е места соответственно, не более 8,4 тыс. чел. в совокупности) [128].

В связи с суровостью климата и ограниченностью земель пригодных для земледелия наиболее заселенной оказалась южная часть края. Южные земли стали зоной интенсивного межкультурного взаимодействия. Рядом с немецкими поселениями часто находились деревни русских или прибалтов. Длительное соседство наложило культурный отпечаток на немцев и на их соседей.

И.П. Иванова выделяет три этапа формирования единого социокультурного пространства межкультурного взаимодействия немецкой, русской и прибалтий-

ской культур (1850-2007). Первый этап (1850-1890) был связан с взаимной конфронтацией этих народов и культурным отторжением. Второй этап (1890-1920) был обозначен сближением языков и религии, поисками своей культурной идентичности. На третьем этапе (1920-2007) произошло взаимопроникновение и взаимообогащение культур [86].

На наш взгляд, применительно к истории Красноярского края третий этап можно разделить на следующие периоды: 1920-1941; 1941-1989; 1989-1995; 1995-2002; 2002-2010. Это деление связано с ключевыми событиями в их культурной идентификации.

В 1920-1941 годы произошло утверждение в регионе власти большевиков. В это период были разрушены культовые здания (в том числе, каменная кирха в Красноярске), велась антирелигиозная пропаганда.

В 1941-1989 годы изменилась численность немцев-лютеран, так как на территорию Красноярского края прибыло значительное число депортированных немцев из Поволжья. Большинство красноярских немцев теперь стали составлять немцы Поволжья и их потомки.

В 1989-1995 годы немцы Красноярского края пытаются восстановить свои связи с традиционной культурой. Для этого возникает национально-культурная организация «Возрождение», которая способствует восстановлению позиций лютеранства в крае. Поскольку до 1995 года на его территории не было ни одного постоянного немецкого пастора-лютеранина, то отправление культа носило стихийный характер. Немцы-лютеране массово мигрировали (из сел в города, из России в ФРГ), пытаясь решить социальные проблемы на другой территории.

В 1995-2002 годы миграция немцев-лютеран начинает постепенно сокращаться, благодаря открытию новых центров немецкой культуры и деятельности пробста (начальника церковного округа) Р. Блюмке. «Центральной» общиной немцев-лютеран в Красноярском крае становится община Красноярска. В целом, этот период можно назвать успешным: резко увеличилось количество лютеранских общин, они были включены в различные международные проекты.

В 2002-2010 годы — красноярская лютеранская община утрачивает свое «центральное» положение, количество лютеранских общин в крае сокращается. После отъезда Р. Блюмке в 2002 году в Красноярском крае нет постоянных лютеранских священников. Руководство всеми лютеранскими общинами осуществляется их Хакасии.

Содержание и специфика процессов восстановления культурной идентичности немцев-лютеран в Красноярском крае тесно связаны с историей их появления в данном регионе.

Первые немецкие поселения появились на территории Красноярского края (Енисейской губернии) в середине XIX века и располагались преимущественно на юге. В этой местности наиболее благоприятный климат для традиционного занятия немцев — земледелия, животноводства, то есть имеются возможности сохранения для традиционного жизненного уклада.

В конце XIX — начале XX веков численность немцев на территории Красноярского края увеличивалась за счет естественного прироста и добровольных переселенцев, но в целом была невелика. В 1920-1930-е годы на территории Красноярского края проживало 3-4 тыс. немцев [212].

Рост численности немцев на территории Красноярского края в середине XX в. был связан с депортацией во время Великой Отечественной войны 70 тыс. немцев. Большинство из них прибыло из районов Поволжья (АССР немцев Поволжья), где имели места компактного проживания, благодаря чему столетиями успешно сохраняли свои национальные и религиозные традиции немцев столетиями.

Следует также отметить, что большинство из прибывших в Красноярский край немцев составляли лютеране (в АССР немцев Поволжья численность лютеран к численности католиков относилась как 3,5:1, а численность представителей других вероисповеданий среди немцев Поволжья была невелика) [136:292].

Среди немцев, депортированных в Красноярский край были немцы разных

вероисповеданий, но большинство из них были лютеранами.

Многие немцы, как и другие лютеране (финны, эстонцы, латыши) в 1990-е годы выехали на историческую родину своих предков в связи с неблагоприятной социально-экономической ситуацией в России.

Но в 1990-е годы в Красноярский край приехали немцы из соседних среднеазиатских республик – Киргизии и Казахстана, где стали набирать обороты процессы восстановления традиционной для этих стран культурной идентичности. Поэтому, хотя за 1990-е годы численность немцев в Красноярском крае сократилась почти на 15%, этот показатель оказался вдвое ниже, чем в среднем по России [212].

Начиная с 2002 года численность немцев в Красноярском крае стабилизировалась. В 2002 году по данным Всероссийской переписи населения в Красноярском крае к немцам себя отнесли 36 850 чел., а в 2006 году - 36,9 тыс. чел. [212]. На протяжении последних десятилетий немцы продолжают занимать 4-е место по численности в Красноярском крае (около 37 тыс. чел. или 11% населения) [210:11].

Относительная стабилизация в численности немцев края во многом связана со «старением» нации (в среднем по краю дети до 16 лет составляют 19,6%, лица старше трудоспособного возраста соответственно — 17,1%). Это, как мы увидим в дальнейшем, на материалах анкетирования лютеранской общины города Красноярска, проведенного автором диссертационного исследования в 2005 году, отражается на «социальном портрете» лютеран в Красноярском крае.

Больше всего в результате миграций уменьшилось немецкое население в сельской местности. Компактные сельские поселения (с. Николаевка Краснотуранского района и др.) перестали быть мононациональными и постепенно утрачивают свой немецкий облик. Многие немцы мигрировали из сельской местности в города для улучшения своего социально-экономического положения.

За последние двадцать лет количество немецких поселений в

Красноярском крае сократилось. В 1989 году их насчитывалось 14, в 2006 - только 6. Немцы Красноярского края проживают, в основном в таких городах как: г. Красноярск (6,9 тыс. чел.), г. Ачинск и г. Минусинск (по 1,1 тыс.), а также в Краснотуранском (1,5 тыс.), Балахтинском (1,3 тыс.), Емельяновском (1,1 тыс.) и Курагинском (1,0 тыс.) районах [212].

Сейчас почти все немцы исповедуют либо лютеранство (преимущественно), либо католицизм (меньшинство). В Западной Сибири, существуют немецкие общины и других протестантских вероисповеданий (баптизма, меннонитства). Представленность немцев Красноярского края в этих деноминациях незначительна — как правило, это отдельные семьи или индивиды.

Таким образом, для немцев Красноярского края характерно в большей, чем в других регионах, степени соотносить себя с традициями лютеранской Германии как своеобразным эталоном культурной идентичности. Сегодня большинство лютеранских общин на территории Красноярского края находятся под юрисдикцией ЕЛЦ, входят в пробство Центральной Сибири. Пробство Центральной Сибири является вторым по территории, но при этом имеет наименьшую плотность общин в ЕЛЦ УСДВ. Кроме Красноярского края в пробство Центральной Сибири входят территории Новосибирской и Иркутской областей, республик Алтай, Хакасии, Тывы (всего около 40 общин) [6:462-464].

По официальным данным администрации Красноярского края на 1 января 2008 г. в Красноярском крае насчитывалось 6 зарегистрированных лютеранских общин (в 2002-2007 гг. их было 7) [97].

Следует отметить, что хотя в Красноярский край проживает значительное число немцев, но географически он оказался оторван от Европы. Между Красноярским краем и Европейской частью России располагаются другие регионы с высокой численностью немцев – Омская область, республика Алтай и др. Для такой огромной территории как Сибирь священнослужителей до сих пор не хватает. Из-за близости к Европе большая их часть работает в Западной Сибири. Дефицит пасторов в крае решается, также как и в других регионах России: за

счет приглашения на контрактной основе пасторов из Евангелическо-лютеранской церкви Германии (EKD) и миссионерского центра в городе Германнсбург.

Поэтому, хотя процессы восстановления национальной идентичности среди немцев Красноярского края и активизировались в начале 1990-х годов, регулярными лютеранские богослужения здесь стали только с августа 1995 года, то есть позднее, чем в Западной Сибири [170].

В 1995 году ЕЛЦ направила в Красноярский край пастора из Германии, прошедшего обучение в миссионерском центре Германнсбурга – Р. Блюмке. Осенью того же года его назначили пробстом Красноярского пробства (то есть руководителем церковного округа). Уже через два года своей деятельности Р. Блюмке на всей территории Красноярского края собрал 31 общину. Каждую он старался посетить хотя бы два раза в год [24].

Таким образом, до 1995 года процессы восстановления культурной идентичности немцев на территории Красноярского края носили стихийный характер. Пытаясь целенаправленно влиять на процессы восстановления культурной идентичности у российских немцев Р. Блюмке и другие работавшие после него священники, столкнулись с рядом трудностей.

Первой проблемой стало отсутствие преемственности между поколениями в передаче религиозных и национальных традиций.

Также, как и во многих других регионах России, религиозные и национальные традиции в национальной среде лютеран из-за многолетней атеистической пропаганды не могли быть полностью переданы и всеми сохранены естественным образом в советскую эпоху.

Способом адаптации к условиям советской действительности и передачи своих религиозных традиций для лютеран Красноярского края стало тайное отправление богослужения. Это привело распространению пиетизма (от лат. *pietas* – «благочестие») — мистического течения в лютеранстве, появившегося еще в XVII в. Одна из центральных идей пиетизма – это развитие внутреннего религи-

озного опыта, личного благочестия, покаяния, причем соблюдение обрядности при этом не имеет особого значения.

Однако, на территории России пиетизм в течение XX века существенно изменился из-за контактов немцев с представителями других национальностей, в особенности с русскими, составляющими большинство населения в стране. В Красноярском крае численность русского населения на протяжении всего XX века колебалась от 84,3% до 89,0% [212].

На территории региона немцы играли роль одного из народов-доноров (наряду с украинцами, белорусами и некоторыми другими) для русского населения и испытывали с его стороны значительное культурное влияние. Так, например, к концу 1980-х годов в регионе большинство немцев не знало своего языка. Л.Н. Славина на основе анализа обширного статистического материала приходит к выводу, что только в 1989 году только 42,8% немцев Красноярского края сохранили язык своей национальности в качестве родного. Это был самый высокий показатель для немцев Восточной Сибири, но он свидетельствовал о том, что большинство немецкого языка все-таки не знало [156:130].

Это влияние выразилось консервации моральных требований, бытовых норм, религиозных взглядов немцев-лютеран, появлении у них многих черт православного сознания (многие из них в советский период посещали православные храмы). В частности, во время посещения пастора прихожане в таких общинах просят окроплять их святой водой, освятить жилище, в домах имеют православные иконы, женщины на богослужения приходят в платках. Для обозначения этих общин используется также термин «братские общины» как обозначение специфического развития пиетизма (неортодоксального лютеранского мистического учения) в России.

До недавнего времени почти все лютеранские общины на территории Красноярского края являлись так называемыми «братскими общинами». Культурная дистанция, которая проявляется в нежелании принимать в свои ряды лютеран других национальностей, а также пожилой возраст членов брат-

ских общин в начале XXI века привели к сокращению их численности в регионе - почти все они исчезли.

За счет их постепенного исчезновения количество лютеранских общин в Красноярском крае не только не увеличивалось начиная с 1999 года, но и наоборот, сокращалась по сравнению с соседними регионами (Хакасией). За десять лет (1999-2009 годы) на территории Красноярского края количество лютеранских общин под юрисдикцией ЕЛЦ сократилась с двадцати семи до девяти, в то время как на территории республики Хакасии — увеличилось с четырех до десяти [6:462; 24].

Следует также отметить, что значительное влияние на развитие лютеранства на территории Красноярского края оказало наличие нескольких евангелическо-лютеранских церквей – ЕЛЦ и ЕЛЦИ (Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии). Поскольку они различаются в трактовке лютеранского вероучения (ЕЛЦ – либеральна, ЕЛЦИ – консервативна), то некоторые братские общины, недовольные либеральной теологией ЕЛЦ перешли под юрисдикцию более консервативной по сравнению с ней ЕЛЦИ, несмотря на ее «прибалтийскую» направленность. Так, например, братская община, состоящая из российских немцев в Минусинске (приход Преображения) перешла под юрисдикцию ЕЛЦИ [6:462].

Вторая трудность связана с обширностью территории и нехваткой лютеранских пасторов и проповедников на территории Красноярского края. Особенно остро этот вопрос вставал летом, так как Р. Блюмке как пробст должен был ежегодно отчитываться о своей деятельности в Германии, в (г. Германнсбург) и ему необходимо было покинуть пробство на значительное время. Постепенно, стали появляться первые проповедники из среды самих лютеранских общин Красноярского края. Так как большинство общин составляли женщины, то им приходилось часто проявлять инициативу. Первым красноярским проповедником стала именно женщина (Т. Сереброва).

Но основную работу осуществляют пасторы, главным образом, из

Германии. Из пяти пасторов епархии Урала, Сибири и Дальнего Востока на 2005 году три пастора имели германское гражданство, два – гражданство РФ [162:157-171]. При этом, с 2008 года в Красноярском крае не осталось ни одного своего пастора (Р. Блюмке уехал в 2002 году, приехавшие вместо него супруги Я. Карнитц и Н. Карнитц работали в крае только два года и уехали в 2007 году). Поэтому проведение богослужений сосредоточилось в руках женщин (проповедников или членов церковного совета).

Третья проблема была связана с невозможностью лютеранских общин перейти на полное самофинансирование. Большинство прихожан составляли люди пенсионного возраста, и лишь небольшая часть общин состояла из людей среднего возраста, независимых в материальных вопросах.

По данным на 2004 год под юрисдикцией ЕЛЦ на территории Красноярского края находилось 20 общин в следующих районах: Березовском (пос. Березовка), Большемуртинском (пгт. Большая Мурта), в Казачинском (с. Мокрушенское), Пировском (с. Кириково, с. Троица, с. Пировское), Енисейском (г. Лесосибирск), Рыбинском (пос. Заозерный), Уярском (пос. Уяр), Партизанском (с. Партизанское), Канском (г. Канск), Балахтинском (пос. Балахта, с. Чистые Пруды), Курагинском (пос. Курагино, с. Бугуртак, с. Подгорное, с. Байдово, с. Николаевка), Сухобузимском (с. Бузим), Дзержинском (с. Учсолка) [6:462-463].

Из-за огромной территории региона и отсутствия достаточного количества постоянных священнослужителей не во всех поселениях, где проживают немцы оказалось возможным восстановить их связь с лютеранством. Однако, как будет показано в дальнейшем, даже в таких населенных пунктах нельзя говорить о полной утрате этой связи.

В центре данного исследования оказалась лютеранская община города Красноярска, как наиболее крупная и устойчивая община ЕЛЦ в Красноярском крае. Автором данного диссертационного исследования в мае 2005 года было проведено анкетирование прихожан данной общины. Анкета включала вопросы о национальности и вероисповедании (респондента, его родителей, детей), их

родном языке, степени владения русским и немецким языками, сфере использования немецкого языка, чтении литературы на немецком, желании посетить либо уехать в Германию, знании обрядов и др. Анкетированием было охвачено 24 человека.

Следует отметить, что в 2002 году в составе общины формально (в списках прихода) насчитывалось около 200 прихожан. Однако эта численность уже тогда не соответствовала действительности (многие немцы-лютеране выехали в Германию). Из-за активных миграционных процессов внутри региона реальную численность прихожан выяснить было трудно. На богослужениях, связанных с крупными праздниками (Пасха, Рождество) традиционно в общину традиционно приходит в несколько раз больше людей, но численность пришедших (по наблюдениям автора с 2002 года) разнится год от года, то есть среди них много случайных людей. Однако, за исключением крупных праздников последние пять лет на богослужения регулярно приходит примерно одно и то же количество людей — от 24 до 30 человек.

Большинство опрошенных членов лютеранской общины города Красноярска составляют женщины (77%) старшего возраста (54% респондента имеют возраст от 56 лет и старше). Мужчин меньше, чем женщин почти в 3,3 раза (23%). В общине также представлены еще две возрастные группы: молодежь от 16 и до 27 лет (15% респондента) и люди от 30 до 55 лет (31% респондентов). Дети, как правило, в богослужении не участвуют, но для них в это же время регулярно проводятся занятия в воскресной школе.

Соотнесение фамилий, возрастов, национальностей позволяет говорить о наличии в общине семей, представленных двумя или тремя поколениями (Андреас, Пост, Степанова, Темных). В общине выявлены фамилии немецкого (Андреас, Билле, Пост, Матерман, Нейверт, Пех, Рейх, Эйснер и др.), русского и украинского происхождения (Степанова, Павлова, Березникова, Богданов, Белкина, Темных, Петрович, Величко, Косач и др.).

Стремление опереться на традиции предков, древность — одна из

важнейших черт «сибирского характера» [141:57]. В этой связи для немцев-лютеран Красноярского края большую значимость имеет длительность существования этого вероисповедания, его традиционность и укорененность в культурном пространстве России (и Сибири), а также участие их предков в истории и культурной жизни страны.

Пожилые члены лютеранской общины Красноярска стали прихожанами лютеранской общины в 1990-е годы, потому что их предки исповедовали лютеранство. Для среднего поколения лютеранство привлекательно своей тесной связью с немецкой традицией и культурой, языком и обычаями предков.

Многие стали членами общины благодаря своим родным (50%) и знакомым (39%). Также заметную роль в знакомстве с лютеранством сыграла деятельность пастора (12%). Роль СМИ оказалась незначительной (8%). Сознательно искали лютеранскую общину 4% опрошенных, и столько же не смогли определиться с ответом.

В ходе многолетнего общения диссертанта с членами общины выяснилось, что в ней есть немцы нескольких категорий: во-первых, те, кто, сохранял лютеранство на протяжении всего советского периода и отчасти передал ее потомкам; во-вторых, те, кто не имея возможность посещать лютеранскую общину, посещал православный храм (так называемый, «Кронштадт» в Красноярске) и смог воспитать детей хотя бы в христианской вере; в-третьих, те, кто в советский период не поддерживал связи с религией, но обратился к лютеранству в 1990-е годы как наследию предков. Таким образом, мы видим, что процесс утраты культурной идентичности у немцев-лютеран оказался обратим.

Но потомки российских немцев, не всегда идентифицируют себя также как и их родители, бабушки и дедушки. К русским своих потомков отнесли 58% опрошенных, к немцам – 46% опрошенных, к украинцам – 12% опрошенных и к евреям – 4% опрошенных, то есть на потомков российских немцев существенное культурное влияние оказывают не только русские, но и другие

нации, проживающие в России (украинцы, евреи). И в результате смешанных браков только около половины детей (46%) идентифицируют себя как немцев. Также следует отметить, что в одних и тех же семьях дети делают выбор в сторону разных идентичностей.

Соотнесение национальностей родителей, употребления немецкого языка и русского языка представителей немецких и иных фамилий свидетельствует о смешанных браках и смене фамилий вследствие замужества. У 61% опрошенных оба родителя – немцы, 19% родились в русских семьях, 15% родились в смешанных немецко-русских семьях, 5% опрошенных не указали национальность своих родителей.

Таким образом, в лютеранской общине Красноярска наряду с российскими немцами присутствует значительное русское меньшинство (19%), которое по каким-то причинам идентифицирует себя с нетрадиционной для своего этноса религиозной идентичностью.

Автором диссертационного исследования дополнительно были проанализированы ответы русского меньшинства лютеранской общины Красноярска для того, чтобы прояснить их идентификацию. Выяснилось, что из родители и родственники большинства опрошенных русских (60%) не принадлежат ни к одной конфессии, у меньшинства опрошенных (40%) было выявлено значительное религиозное многообразие в их семьях – одновременное наличие представителей трех разных вероисповеданий (православных, лютеран, харизматов).

Можно предположить, что появление русских лютеран вызвано стремлением приобщиться к европейской культуре, ее ценностям и активным поиском своей идентичности. Поэтому немецкая культура (органная музыка, литература, немецкая история, язык, кинематограф, национальные и религиозные традиции) как часть общеевропейской культуры вызывает у них интерес.

Но для них немецкая культура несмотря на свое обаяние остается чуждой,

несвязанной с их предками. Поэтому их активность ослабляется непониманием сущности традиционной культуры российских немцев-лютеран, поверхностным знанием о ней.

В частности, русское меньшинство в лютеранской общине г. Красноярска хорошо знакомо с музыкой И.С. Баха («Страсти по Матфею», «Рождественская оратория» и др.) и поет во время богослужения песнопения не только на русском, но и на немецком языке.

В лютеранской общине Красноярска богослужения проводятся при одновременном использовании двух языков по крайней мере последние десять лет. Это позволяет осваивать немецкий литературный язык и постоянно в нем практиковаться. Как указали 65% респондентов, они поют во время богослужений на обоих языках. Остальные прихожане, как показало анкетирование, поют только на одном языке: 4% - только на немецком языке и 19% - только на русском языке. Однако, 19% составляют не только русские прихожане, но и часть российских немцев. В тоже время среди 65% респондентов, указавших, что они поют на обоих языках есть как российские немцы, так и русские.

В 2000 году по инициативе евангелическо-лютеранской общины Красноярска и при участии ее хора в студии звукозаписи была записана аудиокассета «Воспойте Господу. Лютеранские песнопения»/«Singet dem Herrn. Lutherische Gesänge» (27 песен на двух языках – русском и немецком). В частности, был записан гимн, сочиненный М. Лютером «Господь наш меч, оплот и щит» («Ein feste Burg ist unser Gott»), ставший своеобразным символом для сторонников Реформации.

Кроме того, в 2005 году русское меньшинство лютеранской общины Красноярска стало инициатором и главным организатором летнего молодежного лагеря «Мы – лютеране», где в течение двух недель в театрализованной и игровой форме проходило знакомство молодежи с историей лютеранства и биографией М. Лютера.

Но интересуясь немецкой культурой некоторые русские прихожане, как было установлено в процессе устного общения, идентифицируют себя по-разному: одни называют себя «христианами», а не «лютеранами», другие указывают себя именно как «лютеран». Различается и их позиция по отношению к немецкому языку: одна часть русских прихожан пытается выучить немецкий язык (полностью, либо частично), другая — принципиально не хочет учить этот язык и считает, что от элементов немецкой культуры в лютеранстве необходимо отказаться.

На наш взгляд, появление среди лютеран русских неслучайно. Лютеранство по многим позициям близко к православию – традиционной религиозной идентичностью русских. Поэтому приход в лютеранство для некоторой части русских может оказаться временным и в дальнейшем может привести к восстановлению у русских традиционной культурной идентичности. За последние десять лет несколько русских прихожан лютеранской общины г. Красноярска действительно, перешли в православие.

Многие из анкетированных в 2005 году уже находились на пенсии (46%). 4% респондентов указали себя как «абитуриентов». Своей профессией остальные респонденты указали следующие профессии: главный инженер, учитель, механизатор, механик-комбайнер, дежурная по железнодорожному переезду, рабочая на мебельной фабрике, слесарь, сварщик, водитель, медсестра, фельдшер, юрист, парикмахер-стилист, менеджер торгового зала.

Анализ данных анкетирования показал, что из всех вышперечисленных профессий наиболее распространенными профессиями в лютеранской общине Красноярска являются: учитель (12%), социальный работник (8%), медицинский работник (фельдшер, медсестра) (8%), работник сферы услуг (менеджер, парикмахер-стилист) (8%), а также есть представители сельскохозяйственных специальностей (8%). Таким образом, анализ профессиональной занятости подтверждает, что большинство респондентов в той или иной степени нуждается в социальной защите.

Следует также отметить, что в среди членов лютеранской общины г. Красноярска есть люди с разным образованием, но в целом уровень образования не очень высокий. По данным анкетирования в 2005 году образование менее 9-ти классов имеют 23% респондентов, полное среднее образование (11 классов) – 4% респондентов, средне-специальное образование – 31%, высшее неоконченное образование – 8%, высшее образование – 27% респондентов. Таким образом, можно выделить прихожане с образованием менее 9-ти классов, средне-специальным образованием и высшим образованием распределены в общине примерно одинаково.

Это ставит общины в зависимость от пожертвований из-за рубежа. Так, в 1999 году была открыта в Красноярске была диаконическая станция. Диакония является специфической формой социального служения лютеран. В отличие от других направлений протестантизма лютеране не совмещают социальную деятельность и проповедь. Сущность диаконического служения заключается не в привлечении новых членов, а в помощи нуждающимся, то есть в благотворительности. Но в 2005 году финансовые средства существенно сократили и многие социально значимые проекты («горячие обеды», покупка лекарств для больных и др.) были временно сокращены либо прекращены.

В предыдущем параграфе было отмечено, что российские лютеране большое значение придают семье, поддержанию связи со своими родственниками. Подтверждение этому мы можем увидеть и в лютеранской общине Красноярска. Большинство членов красноярской общины – люди пожилого возраста, находящиеся на пенсии. В связи с этим они уже не стремятся к какому-либо карьерному росту и самореализации, для них наибольшую ценность имеет их семья – дети и внуки. Кроме того, на пенсии для них очень важна материальная поддержка родственников. Их общая религиозная принадлежность помогает им поддерживать отношения со своими родственниками (в лютеранской общине Красноярска представлено несколько поколений состоящих друг с другом в родстве, как это видно по фамилиям).

В отличие от приверженцев других протестантских направлений, немцы-лютеране Красноярского края [59; 154], склонны не к массовым показательным акциям, а к неимеющей особого резонанса в СМИ диаконической работе. Диакония — форма женского социального служения ближним, которая была привнесена из Германии. Работа диаконисс направлена на адресную помощь малоимущим, пожилым, больным, сиротам (например, развоз «горячих обедов» по домам).

На вопрос «Как Вы считаете, как будет развиваться община в дальнейшем?» 39% опрошенных затруднились ответить, 35% опрошенных ответили – «успешно», 12% - считают, что развитие общины зависит от пастора, 8% - считают, что ничего не изменится, 8% - оценили будущее общины пессимистично. Таким образом, общение со своими родственниками и друзьями поддерживает уверенность в жизни у значительной части общины. Кроме того, значительные надежды на будущее общины прихожане связывают с личностью пастора (12%).

Специфическими чертами немецкого национального характера традиционно остаются такие черты как чистота, порядок и бережливость. Но рациональность характерная для сибиряков в целом также имеет место и среди немцев Красноярского края и накладывает свой отпечаток на их религиозную идентичность.

Так, например, для протестантизма в целом характерно такое явление как еженедельное посещение богослужений в течение всего года. Как показывают данные социологического исследования, проведенного в мае 2005 г. посещают: раз в неделю – 62% респондентов, раз в две недели – 19%, один раз в месяц – 12% (то есть приходят только на причастие), затруднились с ответом – 8%. Еженедельно богослужения в течение года посещают не более четверти общины и лишь на самые крупные праздники (Рождество, Пасха) собирается вся община (около ста человек). Но посещаемость в лютеранской общине Красноярска, как показывают полевые наблюдения в течение 2002-2005 годов,

носит сезонный характер. С наступлением лета (периода отпусков и работы на дачных участках) число прихожан уменьшается. Частым явлением являются и опоздания на богослужения в течение всего года.

Как показывают исследования проведенные в 1999-2001 годы в десяти районах Красноярского края в рамках международного проекта «Breitenarbeit» из-за различий в диалектах российские немцы для коммуникации вынуждены вставлять в свою речь русские слова [72].

Таким образом, в Красноярском крае можно констатировать наличие широко распространенного билингвизма.

По данным анкетирования в лютеранской общине Красноярска, 66% респондентов назвали своим родным языком немецкий, 11% – назвали в качестве родных два языка – русский и немецкий, 33% – указали в качестве родного языка русский язык. Несколько респондентов, затруднились назвать свой родной язык и в качестве ответа на этот вопрос обозначили себя как «российских немцев».

Однако, языковая специфика (диалекты) продолжает сохраняться и в городских условиях. В лютеранской общине Красноярска немецким литературным языком свободно владеют только – 11%, а немецким разговорным языком свободно владеют только 14% опрошенных. 23% опрошенных указали, что их разговорный немецкий язык сильно отличается от немецкого литературного языка, 35% указали, что он не очень отличается. 12% опрошенных указали, что их разговорный немецкий язык не отличается от немецкого литературного языка.

Но предки российских немцев выехали из Германии когда немецкий литературный язык еще только формировался, и на протяжении двух столетий они бережно сохраняли свои диалекты в мононациональных поселениях. Наличие в общине 12% опрошенных, которые утверждают, что их немецкий разговорный язык не отличается от немецкого литературного языка означает, что они его восприняли не с детства, а выучили позднее (например, в

национально-культурной автономии или высшем учебном заведении). Сплочению российских немцев в городских условиях способствует не знание немецких диалектов, а знание немецкого литературного языка.

На наш взгляд, в перспективе это может привести как к полной ликвидации различий с немцами Германии, так и привести к еще большей консолидации российских немцев как новой нации, возникшей на стыке двух наций, двух культур.

Однако, следует отметить, что большинство молодежи не стремится овладеть немецким языком и, как правило, редко посещает богослужения. Таким образом, лютеранская община Красноярска создала своеобразные «фильтры» на участие в богослужениях для тех, кто не владеет немецким языком. Этот факт позволяет утверждать, что широкая миссионерская проповедь не является целью красноярских лютеран, для них значительно важнее внутренняя консолидация на основе религиозных и национальных традиций.

Хотя русский язык считают родным для себя только 33% опрошенных, но используют его как исключительный язык письма значительно больше респондентов (50%). На обоих (немецком и русском) языках также пишет значительно больше опрошенных (38%), чем число указавших оба языка в качестве своего родного языка (11%).

Как показывают исследования К. Миасовой билингвизм в условиях города является распространенной ситуацией для национальных меньшинств. В целом, этот феномен следует рассматривать как способ интеграции в инокультурную городскую среду, то есть речь идет об аккультурационном типе билингвизма. Данный феномен может привести как к полной ассимиляции, так и к сохранению данной социальной группы [121].

Однако трудно сделать заключение о какой разновидности языковой аккультурации в Красноярске идет речь – о сохраняющем или о вытесняющем билингвизме.

В июле-августе 2003 года под руководством В.П. Кривоногова была проведена этнографическая экспедиция в с. Николаевка Краснотуранского района Красноярского края для изучения сохранности там немецких традиций [215].

В селе Николаевка Краснотуранского района Красноярского края, основанном немецкими колонистами в начале XX в. Оно является одним из шести наиболее крупных сельских немецких поселений в регионе. Численность немцев в данном селе на 2003 год составляла 249 человек (130 женщин и 110 мужчин), то есть 249 человек. В селе также было зафиксировано еще 6 национальностей общей численностью 430 человек (158 женщин, 272 мужчин). Критерием участия в исследовании была идентификация жителей в качестве «немцев». Было собрано 134 анкеты, то есть охвачено более половины немецкого населения, использованы разные анкеты для лиц до 7 лет, 7-15 лет, 16 и более лет. В зависимости от возраста анкета включала в себя от 9 до 37 вопросов. Данные о детях были собраны со слов их родителей. Материалы исследования были предоставлены диссертанту участником экспедиции — А. Бакулиным.

В поле зрения ученых попал язык — как один из признаков традиционной культуры немцев.

Как показывают собранные данные, немецкий язык используется николаевцами сравнительно часто: 64% - считают его своим разговорным и 89% - родным, но владеют немецким языком жители села в разной степени. В тоже время русским языком свободно владеют 92% респондентов. Такое широкое распространение русского языка связано не только с миграционными потоками, но и с тем, что немецкие диалекты не могут быть средством коммуникации между всеми немцами данного села.

Материальная культура сохраняется только в виде ее долговременной части — архитектуры, и в наиболее употребительной области — национальные блюда.

Традиционными блюдами национальной немецкой кухни являются

кребель, хейвеклес, рунде-картофельклейс, штрудель, шнитсзуппе, кухне и многие другие.

В сельской местности (с. Николаевка) их регулярно готовит большинство немцев (68%), редко - около четверти опрошенных (24%) (см. таблица 1).

Таблица 1. Частота приготовления национальных блюд в с. Николаевка.

Готовят национальные блюда	Соотношение в числе опрошенных	Средний возраст в группе (лет)
регулярно	68%	57
редко	24%	31
не готовят	3%	22
не знают	5%	18

Только 3% респондентов указали, что не готовят их вообще, еще 5% - не знают о каких блюдах идет речь.

Также наблюдается следующая закономерность: чем моложе респонденты, тем реже они готовят блюда национальной кухни и меньше знают о них. Однако интерес к немецкой кухне и некоторые навыки ее приготовления у сельской молодежи имеются.

Принципиально другая ситуация с приготовлением блюд национальной кухни в городской местности. Здесь влияние глобализации значительно сильнее, чем в сельской местности. Сети красноярских супермаркетов (Командор, Красный Яр, О`кей, и другие) предлагают широкий ассортимент блюд и напитков других этнических культур (пицца, блины, пельмени, манты, позы, шашлык, чек-чек, чиз-кейк; квас, тан, айран, кумыс) и изобретений современной пищевой промышленности (например, йогурты и производные от них напитки). Это многообразие накладывает отпечаток и на кулинарные предпочтения российских немцев-лютеран в Красноярске, в особенности,

молодежи.

Немецкие блюда в красноярской лютеранской общине готовят только 22% респондентов, в основном, старшее поколение. Иногда от некоторых из них можно услышать жалобы на то, что внуки питаются лапшой «Доширак» и йогуртами, а приготовленную в домашних условиях пищу есть не хотят.

Одним из показателей сохранности традиционной культуры является знание обрядов.

Как показывают исследования материальной культуры немцев Николаевки, большинство из них хорошо знает только похоронный обряд (71%). Возможно, что знание похоронного обряда связано с социальными реалиями данного села («старением» немцев данного села, низкой рождаемостью в немецких семьях, миграциями).

Свадебный обряд и родильный обряд в Николаевке знает меньшинство (25% и 3% соответственно). Последние свадьбы в данном населенном пункте по свидетельствам его жителей проходили в начале 1990-х годов.

Таким образом, возможности для передачи сохранившихся в наиболее традиционном виде обрядов сокращаются (редкое употребление, преобладание среди немцев людей пожилого возраста, миграции).

В лютеранской общине Красноярска плохо знают свадебный обряд. В Красноярске это связано с большим влиянием распространенных в городской культуре светских традиций свадеб – немногочисленные свадьбы в последние десять лет обычно проходят вне жизни общины. Процедура государственной регистрации актов гражданского состояния воспринимается как основная процедура, а венчание – как дополнительная.

Однако немцы из лютеранской общины Красноярска, как показывает таблица 2 сравнительно неплохо знают родильный обряд.

Таблица 2. Степень знания обрядов в с. Николаевка и лютеранской общине г. Красноярска.

Тип обряда	Знают данный обряд в с. Николаевка (%)	Знают данный обряд в лютеранской общине г. Красноярска (%)
Родильный	3%	15%
Свадебный	25%	7%
Похоронный	71%	63%

Связано это с тем, что каждое крещение, вне зависимости от возраста человека, которого крестят, становится важным событием в лютеранской общине, способствует ее консолидации. Прошедший через него становится полноправным прихожанином — теперь он может подходить к таинству причастия.

Крещение подростков и взрослых, как правило, проходит после курса «Основ христианской веры» в присутствии членов общины в торжественной обстановке. Священник после совершения таинства дарит христианину зажженную свечу в знак его веры и «нового рождения» и отдает документ о совершенном над ним таинстве на двух языках — русском и немецком. Если крестят группу выпускников курса, то для них сразу же проводят первое причастие.

Большое психологическое значение для прихожан имеет крещение детей - это гарантия будущего общины. Детей крестят вскоре после рождения. До достижения пяти-шести лет они появляются на богослужении вместе с родителями. Таким образом, родители выражают явное желание приобщить детей к религиозным традициям их предков.

Дети, рожденные в последние десять-пятнадцать лет с большей или меньшей периодичностью посещают воскресную школу. Можно предположить,

что в более старшем возрасте лютеранство останется для них религией, естественным образом связанной с их семьей и общиной. Поэтому несмотря на преобладание в общине людей старшего возраста у прихожан доминирует оптимистичный взгляд на ее будущее.

Одним из показателей сохранения традиционной культуры и культурной идентичности является знание праздников и участие в них.

Несмотря на отсутствие лютеранского священника, 57% опрошенных немцев Николаевки отмечает религиозные праздники, то есть уделяет религии место в своей жизни. По-видимому (см. таблица 3), национальные праздники для них сливаются с религиозными праздниками. При этом доля отмечаемых советских праздников по сравнению высока немцами-лютеранами Красноярска (51% против 26%), а популярность новых праздников низка (только 11% опрошенных отмечают их) [215:157].

Таблица 3. Празднование различных категорий праздников у российских немцев в с. Николаевка и лютеранской общине г. Красноярска.

Категории праздников	Новые праздники	Советские праздники	Национальные праздники	Религиозные праздники
У немцев с. Николаевка	11%	51%	57%	57%
В лютеранской общине г. Красноярска	37%	26%	14%	74%

Таким образом, в сельской местности в мировоззрении наблюдается приверженность сохранению не только элементов традиционной культуры своих предков, но и элементов культуры советской эпохи. На наш взгляд, это связано с тем, что компактные немецкие поселения основывались добровольными переселенцами.

Для немцев лютеранской общины Красноярска характерна четкая дифференциация праздников и выделение религиозных праздников в качестве

наиболее значимых — их отмечают 74% респондентов. Национальные праздники пользуются популярностью только у 14% опрошенных и сильно уступают советским праздникам (26%). Кроме того, часть респондентов (3%) указала, что отмечает все праздники.

Низкая популярность национальных праздников у красноярских немцев-лютеран, на наш взгляд, связана с тем, что они разграничивают религиозный и национальный компонент в своей традиционной культуре. По нашим наблюдениям, события, не имеющие религиозного компонента и связанные с Германией (как например, Октоберфест) никак не отражаются на жизни красноярской лютеранской общины. Хотя часть прихожан участвует в деятельности национально-культурной автономии и проводимых ею мероприятиях.

Таким образом, в условиях города значение религии для немцев-лютеран возрастает, что свидетельствует об активных процессах в процессе восстановления идентичности, несмотря на утрату части традиционной культуры.

Одним из механизмов восстановления культурной идентичности выступает социальная и образовательная деятельность, осуществляемая на базе лютеранских общин и национально-культурной автономии. Следует отметить, что в городах возможностей для осуществления такой деятельности больше, чем в сельской местности, потому что проще найти подходящие кадры.

Немецкие лютеранские общины на всей территории огромного по своим размерам Красноярского края в лучшие годы окормляло 1-2 немецких пастора и 1-2 проповедника. Сейчас — остались только проповедники. Постоянного пастора нет, но время от времени общины посещает священник из Хакасии. Немецкие лютеранские священники, работавшие в регионе, как правило, выбирали для места жительства крупные города (Красноярск, Абакан). Все лютеранские священники ЕЛЦ УСДВ, до сих пор работавшие в регионе на постоянной основе, являлись немцами Германии. Они пользовались в регионе

особым авторитетом благодаря своему этническому происхождению, европейскому образованию, опыту работы. Пастор и его ближайшее окружение выступают в лютеранской общине не только как религиозные деятели, но, прежде всего, как лидеры и профессиональные организаторы.

Основные усилия они сосредотачивали на работе в общинах своего города (еженедельные библейские кружки, молитвенные кружки, конфирмационные занятия, регулярное проведение богослужений, преподавание таинств, организация культурных мероприятий, летних и зимних лагерей). Эта деятельность способствует расширению и углублению знания у прихожан об истории, культуре, в том числе, национальных и религиозных традициях своей нации.

Очень много усилий по восстановлению немцами-лютеранами культурной идентичности предпринял пастор Р. Блюмке (1995-2002). Начав с одной лютеранской общины (в городе Красноярске) он довел их численность до нескольких десятков. В каждой проповеди из года в год он раскрывал культурные истоки каждого праздника и его символику, проводил параллели между порядками и традициями Германии и России. Еженедельно проводил по несколько мероприятий религиозного и образовательного характера (молитвенный кружок, библейский кружок, курс «Основ христианской веры» и так далее), а также ежегодные выездные семинары для общины.

Поскольку роль религии для немцев-лютеран красноярской общины очень велика, то культурная идентичность проявляется наиболее остро через религиозное самоопределение именно в этой области.

Необходимость определения собственной позиции возникает у прихожан по таким важнейшим вопросам, как: во-первых, отношение к либеральному лютеранству, которое проникает из глобализированной Германии; во-вторых, отношение к немцам-лютеранам из других регионов; в-третьих, отношение к другим к протестантам внутри региона; в-четвертых, отношение к другим этносам, для которых лютеранство также является традиционной религией.

Красноярская община по своим позициям является скорее центристской по отношению либеральному западному лютеранству: она рада принять пастора-немца, мужчину, обязательно из Германии, но при этом он не должен вводить никаких «революционных» изменений в богослужение и жизнь общины. Жена пастора должна заниматься воскресной школой (даже если она сама пастор и могла бы проводить причастие). Найти такого пастора оказывается на практике трудно. В 2005 году на смену уехавшему Р. Блюмке приехал, казалось бы, «долгожданный» пастор из Германии, но оказалось, что жена его — сама пастор и оба супруга хотят «миссионерствовать», а не заниматься текущей работой. В 2007 году они супруги Я. и Н. Карнитц уехали, и последние три года прихожане опять живут в ожидании постоянного священника.

Особое значение имеет для немцев-лютеран поддержание традиций исполнения песен. Во время рождественского богослужения в Красноярске они обязательно поют песню «Stille Nacht, Heilige Nacht» («Тихая ночь, святая ночь»). Эту песню всегда исполняли российские немцы во время семейного ужина на Рождество. Соответственно, на Пасху обязательно исполняется гимн на немецком «Christos ist auferstanden, Er ist wahrhaftig auferstanden» («Христос воскрес, Он воистинну воскрес») сопровождаемый двукратной аллилуйей.

Кроме песенников, с песнями лютеранских богословов и музыкантов прошлых веков прихожане песни на русском языке, являющиеся продуктом творчества других протестантских деноминаций. Но в остальном прихожане очень консервативны. Поют протяжно, под аккомпанемент фортепиано. Здесь не увидишь ни гармони (как у баптистов), ни саксофона и ударных инструментов (как у харизматов). Гитара используется только на молодежных собраниях. Вокальные номера с флейтой или под гитару — редкое явление, связанное либо с активностью молодежи, либо с визитом гостей из другого региона или страны.

В отличие от лютеранской общины города Абакана (Хакасия) здесь не принято регулярно читать религиозные стихи собственного сочинения во время

богослужения. Чтение таких стихов — является одной из форм «личного свидетельствования» в других протестантских деноминациях (баптизме, пятидесятничестве), широко распространившихся в соседнем регионе. Хотя со стороны членов абаканского прихода были попытки ее привить, но они не увенчались успехом.

Зато за время работы Р. Блюмке были заложены предпосылки для культурного сближения с местными католиками (посещение общих мероприятий), а также объединения юридического объединения с другими этносами, исповедующими лютеранство (финнами, латышами) под эгидой одной, а не нескольких Евангелическо-лютеранских церквей. Такое объединение, действительно, чуть не состоялось в 2009 году.

В случае перехода члена общины в православие или другое направление протестантизма он перестает для немцев-лютеран быть своим и постепенно отторгается или сам резко рвет все связи с ней. Так, например, в истории общины в 2005 году был случай, когда одна из прихожанок под влиянием общения с харизматами стала «говорить на иных языках». Попытки общины мягко «дисциплинировать» ее во время богослужения закончились полным разрывом и уходом в другую протестантскую организацию.

Позитивно на процессы восстановления идентичности влияет социокультурная деятельность национально-культурной автономии.

В 1989 году в Красноярском крае было создано краевого общества российских немцев «Возрождение» (Wiedergeburt), которое ставило своей задачей возрождение немецких национальных традиций, языка и культуры. В 1998 году оно было реорганизовано в Красноярскую региональную национально-культурную автономию. Ее филиалы работают в 12 городах и районах центральной и северной части Красноярского края. Кроме того, были созданы и другие, межрайонные организации. Один из них — Центр немецкой культуры города Минусинска, который с 1997 года создал 24 своих филиала в городах и селениях на юге Красноярского края, соседних регионах – Хакасии и Тыве [212].

Деятельность в области языка Центров немецкой культуры направлена на распространение современного литературного языка Германии. Диалекты же становятся предметом их научного изучения как часть уходящего прошлого.

В сельской местности в ряде случаев, процессы аккультурации приводят к ассимиляции немцев. Данные анкетирования проведенного А.В. Лейман под руководством Е.Л. Зберовской в Новоселовском районе Красноярского края в 2008 году демонстрируют низкий уровень религиозности как среди молодежи (17-25 лет) и так и среди старшей возрастной группы (от 70 лет). Свою конфессиональную принадлежность большинство опрошенных в старшей группе (59,9%) определили как лютеранскую, 20% отнесли себя к православным, 20,1% - затруднились с ответом. При этом никакой религиозной обрядности респонденты не соблюдают [80].

Несмотря на то, что у большинства старшего поколения связь с лютеранством продолжает сохраняться, мы можем отметить тенденцию к отходу от традиционной религии: если в старшей возрастной группе, в основном соотносят себя с лютеранством, то в младшей возрастной группе респонденты в основном относили себя либо к православным (40,2%), либо к атеистам (43,1%). К лютеранам себя не отнес никто, что свидетельствует об утрате религиозных предпочтений среди молодежи в сельской местности [80].

Но связь молодежи с религией предков еще может быть восстановлена, при условии систематической работы лютеранских пасторов с местным населением.

Итак, мы можем говорить о реально существующих процессах восстановления культурной идентичности среди российских немцев-лютеран. Однако активно протекают они, в основном, в городской среде, а в сельской местности существует тенденция к смене культурной идентичности.

В городских условиях конкуренция между различными культурами выражена острее, чем в сельской местности, но она дополняется широкими возможностями для восстановления идентичности. Поэтому хотя часть традиций связанных с материальной культурой (например, кухня) утрачивается

под влиянием глобализации, но роль религии — ключевого маркера культурной идентичности российских немцев-лютеран возрастает.

Таким образом, появление постоянного пастора в регионе способствовало сокращению потока эмиграции и быстрому росту немецких лютеранских общин. Деятельность священников была направлена на соотнесение представлений российских немцев-лютеран о своей традиционной культуре с традициями глобализированной Германии.

Культурная идентичность российских немцев-лютеран в регионе развивается, как минимум, в нескольких направлениях: во-первых, сохранение своей «нетождественности» и дальнейшее развитие своей самобытной культуры; во-вторых, принятие русской культуры (в том числе, религии) и ассимиляция.

Культурная идентификация российских немцев-лютеран Красноярского края нашла отражение и в таком ее аспекте, как религиозная идентичность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Немцы стали массово переселяться в Россию во второй половине XVIII в.. В дореволюционный период она развивалась по пути постепенного формирования «российской идентичности». Активное включение в жизнь страны в XX веке привело к культурному сближению с другими народами страны. При этом попытки развития своей традиционной культуры в советский период не имели особого успеха. Поэтому значительная часть традиционной культуры в это период была утрачена, но лютеранство к концу столетия восстановило свою значимость для российских немцев в качестве ключевого маркера культурной идентичности.

Исходя из целей и задач исследования обосновывается тезис о влиянии культурного пространства России и ее социальных реалий на особенности культурной идентичности российских немцев-лютеран. В частности, отмечено, что для российских немцев-лютеран характерно заимствование некоторых элементов православной культуры и стремление к «ортодоксальности» в религии.

Методологический подход, избранный для изучения предмета исследования, позволил выявить и показать, что значительную роль в культурной идентификации российских немцев-лютеран на разных этапах их истории оказывала регионально-территориальная идентичность. При этом диссертант пришел к выводу, что поскольку большинство российских немцев-лютеран проживают в Сибири, то содержание их идентичности будет определяться влиянием этого региона.

Анализ тенденций и закономерностей в культурной индентификации российских немцев-лютеран позволяет сделать вывод о том, что процессы восстановления идентичности не приводят у них к полной идентификации с первичной «материнской культурой». Для них характерно наличие нескольких альтернативных культурных идентичностей: «немцы в России», «немецкие русские»,

«русские немцы». Это предполагает несколько возможных вариантов для их традиционной культуры: во-первых, постепенное стирание культурных различий с немцами Германии; во-вторых, сохранение своей «непожественности» и дальнейшее развитие своей самобытной культуры; в-третьих, принятие русской культуры (в том числе, религии) и ассимиляция.

Анализируя развитие традиционной культуры и культурной идентичности российских немцев-лютеран диссертант сформулировал некоторые рекомендации, адресованные органам муниципальных образований субъектов РФ и научно-исследовательских центров: требуется государственная поддержка и общественных организаций российских немцев, создаваемых на региональном уровне, а также широкомасштабных исследований по изучению культурных процессов среди российских немцев.

Требуется проведение дополнительных социологических опросов немецкого населения в сельской и городской местности, с учетом материалов данной работы. Важным является проведение конференций по обсуждению различных аспектов культурной идентичности и издание монографий по данной теме.

Библиография

1. Аберкромби, Н., Хилл, С., Тернер, Б.С. Социологический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. С.А. Ерофеева. - М.: Экономика, 2004. - 620 с.
2. Алексахина, Н.А. Тенденции в изменении национальной идентичности народов России. / Н.А. Алексахина // Социологические исследования. - 1998. - №2. - С. 49-52.
3. Андерсон, Б. Национализм, идентичность и логика серийности. / Б. Андерсон // Логос. - 2006. - №2. - С. 84-93.
4. Андреева, Л.А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе. / Л.А. Андреева // Социологические исследования. - 2008. - №8. - С. 67-73.
5. Андрейчук, Н.В., Гаврилина, Л.М. Инкультурация личности в условиях калининградского социума. / Н.В. Андрейчук, Л.М. Гаврилина // Калининградский социум в европейском контексте. - Калининград: Калининградский государственный университет, 2002. - С. 41-49.
6. Атлас современной религиозной жизни России. / Отв. редакторы М. Бурдо, С. Филатов. - Т. 1. - М.: Летний сад, 2005. - 621 с.
7. Аттали, Ж. На пороге нового тысячелетия. / Ж. Аттали - М.: Международные отношения, 1993. - 135 с.
8. Афанасьева, Н.А. Российские немцы Западной Сибири: актуальная социолингвистическая ситуация. / Н.А. Афанасьева // Немцы в Сибири: история, язык, культура: Тезисы международной научной конференции. - Красноярск: 2004. - С. 129.
9. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). Т. II. Теория и методология. Словарь / А.С. Ахиезер. - Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. - 600 с.
10. Бабуева, В.Д. Традиционная народная культура бурят: дис. ... канд. культурологических наук. - Улан-Удэ, 2006. - 170 с.

11. Баглиева, А.З. Роль глобализации культур в трансформации менталитета. / А.З. Баглиева // Система ценностей современного общества. Сборник материалов XIII Международной научно-практической конференции. / Под общ. ред. С.С. Чернова. - Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2010. - 266 с. - С. 135-139.
12. Байкова, О.В. Вариативность языка немецких поселенцев в условиях иноязычного окружения. // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. - 2009. - № 35 (173). - Вып. 37. - С. 14-19.
13. Барбашина, Э.Р. Региональные этносоциологические исследования: методологические предпосылки организации и координации / Э.Р. Барбашина // Российские немцы. Проблемы истории, языка и современного положения. - М.: Готика, 1996. - С. 493-509.
14. Барбашина, Э.Р. Самоорганизация российских немцев как многофакторная проблема / Э.Р. Барбашина // Немцы России: исторический опыт и современные проблемы самоорганизации. Материалы международной научно-практической конференции. Москва, 29-30 октября 2007 г. - М.: МНСК-пресс, 2008. - 120 с.
15. Барский, Ф.И., Кутузова, Д.А. Представления об идентичности в рамках нарративного подхода. / Ф.И. Барский, Д.А. Кутузова // Мир психологии. - 2004. - №2. - С. 68-72.
16. Бейсенова, Г.А. Идентичность как культурологическая проблема в контексте регионального развития. / Г.А. Бейсенова // Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. — Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. — 560 с. - С. 255.
17. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну. / У. Бек / Пер. с нем. В. Сидельникова и Н. Федоровой; Посл. А. Филиппова. - М.: Прогресс-Традиция, 2000. - 384 с.
18. Бек, У. Пятидесятилетняя незнакомка. / У. Бек // Internationale Politik. -

2008. - №. 4 (июль-август). - С.14-25.

19. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. / П. Бергер, Т. Лукман - М.: Медиум, 1995. - 323 с.

20. Берендеев, М.В. Постсоветская региональная идентичность социума Калининградской области: проблема формирования и измерения. / М.В. Берендеев // Вестник Московского университета. Сер.18. Социология и политология/ Моск. гос. ун-т им. Ломоносова. - 2007. - №3. - С.29-42.

21. Бергсон, А. Творческая эволюция / пер с фр. В.А. Флеровой. - М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. - 486 с.

22. Бестаева, Э.Ш. Проблемы идентификации личности в этнокультуре: дис. канд. филос. наук. - Р н/Д, 2009. - 32 с. : 28-29.

23. Биушкин, Г.И. Традиционная народная культура в региональном социокультурном пространстве. /Г.И. Биушкин // Традиционная народная культура: региональные проблемы поддержки и развития. Материалы международного научно-методического семинара. - Новосибирск, Академгородок, 22-23 июня 2009 г. / Отв. редакторы В.А. Собянин и др. - Новосибирск, Сибирский издательский дом, 2009. - С. 157.

24. Блюмке, Р. Два года в Красноярске. / Р. Блюмке // Der Vote/Вестник. - 1997. - Октябрь. [Электронный ресурс] (<http://www.augie.edu/related/OSL/2years.html>). Проверено 10.06.2009.

25. Бориско, О.А. Региональная фрагментация политической культуры населения Украины : дис. ... канд. полит. наук : 23.00.02. - Краснодар, 2006.

26. Бороноев, А.О. Сибирская идентичность: становление и содержание. / А.О. Бороноев // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. - 2004. - №3. - С. 152-159.

27. Бороноев, А.О. Сибирский менталитет: содержание и актуальность исследования. / А.О. Бороноев // Проблемы сибирской ментальности / Под общ. ред. А. О. Бороноева. СПб.: Астерион, 2004.

28. Бороноев, А.О. Территориальная ментальность и проблемы

социокультурного развития региона. / А.О. Бороноев //Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона [Текст] / Под ред. А. О. Бороноева]. - СПб. : Астерион, 2007. - 321 с. - С. 8-17.

29. Бридко, Т.В. Фонетические особенности немецкого языка русскоязычных эмигрантов из бывшего СССР. //Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО КНЛУ. Збірник наукових праць. Філологія, педагогіка, психологія. - 2009. - Вип. 18. [Электронный ресурс] (http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Nvkyu/2009_18/index.htm). Проверено 10.06.2009.

30. Бромлей, Ю.В. Человек в этнической (национальной) системе. / Ю.В. Бромлей // Вопросы философии. - 1988.- №6.- С.34-48.

31. Бузгалин, А. «Постиндустриальное общество» тупиковая ветвь социального развития? // Вопросы философии. - 2002. - №5. - С. 26-43.

32. Бьюкенен, П.Дж. Смерть Запада. / П.Дж. Бьюкенен - М.: АСТ, Terra Fantastica, 2003. - 448 с.

33. Васильев, А.Г. Мемориализация и забвение как механизмы производства культурного единства и многообразия. / А.Г. Васильев //Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. — Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. - С. 199-200.

34. Вендина, О.И. Русские за рубежами России // Электронная версия газеты «География». - 2001. - №11. [Электронный ресурс] (<http://geo.1september.ru/articlef.php?ID=200101108>). Проверено 10.06.2009.

35. Вибе, П.П. Немецкие колонии в Сибири: социально-экономический аспект. Монография. - Омск: Издательский дом Наука, 2007. - 368 с. [Электронный ресурс] (<http://history.nsc.ru/kapital/project/wiebe/index.html>).Проверено 10.06.2009.

36. Виль, Ю.А. Ценностные ориентации в структуре этнического самосознания в контексте проблемы образа жизни немецкого населения

Западной Сибири. / Ю.А. Виль // Немцы Сибири: история и культура: Сборник резюме докладов Четвертой международной научно-практической конференции. - Омск: 2002. - С. 119-120.

37. Вормсбехер, Г. «...расчистить эти Авгиевы конюшни может только Президент России». О проекте концепции Федеральной целевой программы «Социально-экономическое и этнокультурное развитие российских немцев на 2007-2012 и до 2017 года». (Доклад на заседании Федерального Координационного Совета российских немцев 31 января 2006 г., Москва). / Г. Вормсбехер // Neues Leben. - 2006. - № 1.

38. Вормсбехер, Г.Г. Российские немцы: у последней черты? / Г. Вормсбехер // Общественные науки и современность. - 1999. - №2. - С. 75-84.

39. Всероссийская перепись населения 2002 г. о распределении населения по национальностям. - Красноярск: Красноярскстат, 2004.

40. Выжлецов, Г.П. Аксиология культуры в системе культурфилософского знания. / Г.П. Выжлецов. // Вестник Новгородского государственного университета. - 2000. - №16. [Электронный ресурс] - ([http://admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/all/37C182FCDA018214C3256AC000205E21/\\$file/%D0%92%D1%8B%D0%B6%D0%BB.pdf](http://admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/all/37C182FCDA018214C3256AC000205E21/$file/%D0%92%D1%8B%D0%B6%D0%BB.pdf)). Проверено: 10.09.2010.

41. Галлер П. К. Воспоминания. Быт немцев-колонистов в 60-х годах XIX ст. / П.К. Галлер - Саратов, 1927.

42. Галушина, Н.С. Проблема идентичности в мультикультурном мире. / Н.С. Галушина // Культурные трансформации в информационном обществе: Сб. науч. статей. - М.: Изд-во МосГУ. - 2006. - С. 237-244.

43. Гейтс, Б. Бизнес со скоростью мысли. / Б. Гейтс - М.: Эксмо-Пресс, 2001. - 299 с.

44. Геллнер, Э. Нация и национализм. / Э. Геллнер - М.: Прогресс, 1991. - 319 с.

45. Гердер, И. Идеи к философии истории человечества. / И. Гердер – М.: Наука, 1977. - 705 с.

46. Герман А.А., Плевел И.Р. Немцы Поволжья. Краткий исторический очерк: Учебное пособие. / А.А. Герман, И.Р. Плевел - Саратов: Изд-во СГУ, 2002. - 144 с.
47. Гидденс, Э. Последствия модернити. / Э. Гидденс //Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. / Под ред. В.Л. Иноземцева. - М.: Academia, 1999. - 640 с.
48. Гидденс, Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. / Э. Гидденс - М.: Весь мир, 2004. - 120 с.
49. Глинчикова, А. Г. Модернити и Россия. // Вопросы философии. - 2007. - №6. - С. 38-56.
50. Глобализация и моделирование социальной динамики: Сборник статей. / Э.Р. Григорьян, М.А. Сафонова, М.А. Мунтян – М.: Институт социальных наук, 2001. - 237 с.
51. Головашина, О.В. Историческая память в массовом сознании австрийских немцев. / О.В. Головашина. // Актуальные проблемы вузовской науки: теоретические и практические аспекты. Материалы всероссийской научно-практической конференции, 1 декабря 2009 г., Тамбов. / Отв. ред. Н.Н. Болдырев. Тамбов, Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2009. - 258 с. - С. 31-37.
52. Горшков, М.К. Российский менталитет в социологическом измерении. / М.К. Горшков // Социологические исследования. - 2008. - №6. - С. 100-114.
53. Городяненко, В.Г. Положение русских в Украине и проблемы их идентичности. / В.Г. Городяненко // Социологические исследования. - 2009. - №1. - С. 89-96.
54. Городяненко, В.Г. Проблемы консолидации украинского общества на современном этапе. / В.Г. Городяненко // Социологические исследования. - 2007. - №2. - С. 15-20.
55. Григорьева, Л.И. Свобода совести и актуальные проблемы государственно-правового регулирования деятельности новейших

- нетрадиционных религиозных объединений / Л.И. Григорьева. - Красноярск: РИО КГПУ, 1999. - 408 с.
56. Гумилев, Л.Н. О термине «этнос». / Л.Н. Гумилев // Доклады Географического общества СССР. - Л.: 1967. - Вып. 3. - С. 3-17.
57. Гуревич, П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации. / П. Гуревич // Общественные науки и современность. - 1995. - №4. - С. 154-162.
58. Даниил Соболев: ЕЛЦР отличается от других лютеранских церквей в России двумя принципиальными позициями: надэтнической концепцией церковного строительства и приверженностью к лютеровским принципам конгрегационализма. Интервью епископа Евангелическо-лютеранской церкви России Даниила Соболева Роману Лункину. / Р. Лункин // Русское ревью. - 2006. - №15.
59. Данилова, В.Е. Евангельские христиане-баптисты и их деятельность в Красноярском крае (К 140-летию баптизма в России). / В.Е. Данилова // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. / Сост. и общ. ред. Е.Н. Мельникова, М.И. Одинцов. - Вып. 5. - М.: РОИР, 2007. - С. 66-74.
60. Данилова, В.Е. Итоги объединения РПЦ МП и РПЦЗ: проблемы и перспективы. / В.Е. Данилова // Мартьяновские краеведческие чтения. Вып. V. 300 лет в составе России. Сборник материалов международной практической конференции, посвященной 300-летию вхождения территории Юга Сибири в состав России. Минусинск, 11-14 декабря 2007 г. - Красноярск: 2008. - С. 213-218.
61. Данилова, В.Е. К вопросу о зонах и формах неконфликтного взаимодействия христианских конфессий и деноминаций в России и мире. / В.Е. Данилова // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. - 2006. - №3. - С. 219-226.
62. Данилова, В.Е. Кризис лютеранства в России. / В.Е. Данилова // Красноярский край: исторические аспекты территориального, экономического и культурного развития. Тезисы докладов и сообщений научной конференции 14 ноября

2006 г. - Красноярск: 2006. - С. 46-52.

63. Данилова, В.Е. Культурная идентичность немцев России в XVIII – н. XX вв. / В.Е. Данилова // Social science / Общественные науки. - 2010. - №4. - С. 257-264.

64. Данилова, В.Е. Методологические аспекты проблемы самоидентификации в отечественных социально-гуманитарных науках. / В.Е. Данилова // Власть и общество. Материалы конференции. - Красноярск: 2007. - С. 45-50.

65. Данилова, В.Е. Проблема определения понятий «этнос» и «нация» в зарубежной и отечественной литературе. / В.Е. Данилова // Проблемы социальной и административной консолидации Байкальской Сибири: материалы Всероссийской научно-теоретической конференции. - Иркутск: Оттиск, 2008. - С. 228-235.

66. Данилова, В.Е. Проблемы христианства в контексте плюрализма философских воззрений на современном этапе. / В.Е. Данилова // Актуальные проблемы философии. – Красноярск: СибГТУ, 2006. – С. 67-74.

67. Данилова, В.Е. Религиозная самоидентификация российских лютеран и социальные аспекты ее восстановления. / В.Е. Данилова // Культура & общество [Электронный ресурс]: Интернет-журнал МГУКИ / Моск. гос. ун-т культуры и искусств — Электрон. журн. — М.: МГУКИ, 2004— . — № гос. регистрации 0420600016. — Режим доступа: <http://www.e-culture.ru/Speakers.htm>, свободный — Загл. с экрана.

68. Данилова, В.Е. Этноконфессиональная карта Енисейской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. / В.Е. Данилова // Молодежь и наука – третье тысячелетие: Сб. материалов межвузовского научного фестиваля студентов, аспирантов и молодых ученых. – Красноярск: 2003. – С. 132-133.

69. Данилова, Е., Ядов, В. Контекстуально-лабильная идентичность — норма современных динамичных обществ. / Е. Данилова, В. Ядов // Социологические исследования. - 2004. - №10. - С. 1-10.

70. Деньгин С. Народ, не потерявший веру, сохранит себя. // Красноярский рабочий. - 2003.- 26 декабря. [Электронный ресурс]

(http://www.krasrab.com/archive/2003/12/26/12/view_article)

Проверено:

10.06.2009.

71. Дильтей, В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических построениях. / В. Дильтей // Культурология XX век: Антология. - М.: Юрист, 1995. -703 с.- С. 213-255.
72. Дятлова, В.А. Программа комплексного исследования диалектов российских немцев на территории Красноярского края. / В.А. Дятлова // Немцы Сибири: история, язык, культура: международная, науч. конф. - Красноярск: 2005. - С. 166.
73. Евменова, Л.Н. Вклад немцев в развитие культуры Сибири. / Л.Н. Евменова. - Красноярск: СФУ, 2009. - 285 с.
74. Есть куда вернуться. В Новосибирской области строится поселок для российских немцев.[Электронный ресурс] (http://www.ornis-press.ru/index.php?article_id=621&goback=44). Проверено: 10.06.2009.
75. Жидков, В.С. Культурная идентичность в глобальном мире. //Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. – СПб: Эйдос, 2006. - С. 148-149.
76. Жимбаева, Ц.Ч. Подростковая субкультура: специфика идентичности (на примере культуры агинских бурят). Автореф. дис. ... канд. культурологии. - Чита, 2004. - 20 с.
77. Залесский, С.В. Культурное многообразие человечества в условиях глобализации : дис. ... канд. культурологических наук. / С.В. Залесский - Москва, 2006. - 165 с.
78. Зберовская, Е.Л. Немцы в Красноярском крае в 1950-х – начале 1970-х гг.: миграционные процессы. / Е.Л. Зберовская // Люди и судьбы. XX век: тез. докл. и сообщ. науч. конф. - Красноярск, 30 октября 2003. – Красноярск, 2003. – С. 105-108.
79. Зберовская, Е.Л. Процесс адаптации немцев в условиях спецпоселения в Красноярском крае. / Е.Л. Зберовская //Исторический опыт хозяйственного и

культурного освоения Западной Сибири. Четвертые научные чтения памяти профессора А.П. Бородавкина: Сборник научных трудов / Под ред. В.А. Скубневского и Ю.М. Гончарова. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. Кн. II. 526 с. - С. 333-336.

80. Зберовская, Е.Л. Сохранение религиозных традиций спецпереселенцев как реакция на репрессивные действия власти (на материалах Красноярского края). / Е.Л. Зберовская // История мировых цивилизаций: человек во власти и перед лицом власти: материалы межрегиональной научно-практической конференции с международным участием. Красноярск, 15 мая 2009 г. / Д.В. Григорьев (отв. ред.); ред. кол.; Краснояр. гос. пед. ун-т им. В.П. Астафьева. - Красноярск: 2009. - 272 с. - С. 187-196.

81. Здравомыслов, А. О национальном самосознании россиян. / А. Здравомыслов // Мониторинг общественного мнения. - 2001. - №1(51) январь-февраль. - С. 50-55.

82. Здравомыслов, А. Релятивистская теория наций и рефлексивная политика. / А. Здравомыслов // Общественные науки и современность. - 1997. - № 4. - С. 115-122.

83. Зиновьев, А. Глобальный человек. / А. Зиновьев - М.: Эксмо, 2003. - 448 с.

84. Зотов, С.В. Традиции как константные субстанции национальных культур. / С.В. Зотов // Аналитика культурологии. - 2006. - №1 (5). [Электронный ресурс]. (<http://analiculturolog.ru/>). Проверено: 10.06.2009.

85. Иванов, Д. Эволюция концепции глобализации / Д. Иванов // Проблемы теоретической социологии. Выпуск 4. - СПб.: НИИХ СПбГУ, 2003.

86. Иванова, И.П. Культурное взаимодействие этнических групп немцев и прибалтов на среднем Енисее: Автореферат дис. ... канд. культурологии. - Кемерово, 2009.

87. Излученко, Т.В. Евроислам: направления и проблемы в начале XXI в. / Т.В. Излученко // Молодежь и наука XXI века. Материалы X всероссийской

научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых, посвященной 85-летию со дня рождения В.П. Астафьева и 100-летию со дня рождения Л.В. Киренского. - Красноярск, 28-29 мая 2009 г. В 2 томах. Т. 1. Красноярск: 2009. - 389 с. - С. 159-163.

88. Исаев, С.А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. / С.А. Исаев - СПб.: Светоч, 2000.

89. Ихисонов, Ю.А. Концепции этнической идентичности российских немцев. / Ю.А. Ихисонов // Вестник Бурятского государственного университета. - 2007. - №9. - С.51-54.

90. Каргина, И.Г. О динамике развития христианских конфессий. / И.Г. Каргина // Социологические исследования. - 1998. - №6. - С. 111-118.

91. Каргина, И.Г. Нелинейная секуляризация и новые формы религиозности в России и Европе. / И.Г. Каргина // Материалы III Всероссийского социологического конгресса «Социология и общество: пути взаимодействия». - М.: Институт социологии РАН, 2008. [Электронный ресурс] (<http://www.isras.ru/vsf.html>). Проверено 10.06.2009.

92. Клемешев, А.П., Федоров, Г.П. Перспективы формирования и развития калининградского социума. / А.П. Клемешев, Г.П. Федоров // Калининградский социум в европейском контексте. Сборник научных трудов. - Калининград: Калининградский государственный университет, 2002. - С. 4-41.

93. Климова, С.Г. Опыт использования методики неоконченных предложений в социологическом исследовании. / С.Г. Климова // Социология: 4М. - 1995. - № 5-6. - С. 49-64.

94. Козина, О.А. Проблема и смысл культурной идентичности. / О.А. Козина // Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. – СПб: Эйдос, 2006. - С. 212-213.

95. Козырева, М.Э. Немецкие районы Юга Украины как национальные административно-территориальные единицы 20-30-х гг. XX столетия в оценках советского государства и немецкого населения. / М.Э. Козырева // Немцы

- России и СССР, 1901-1941 гг.: Материалы международной научной конференции. - М.: Готика, 2000. 432 с. - С. 299-313.
96. Комелев, Ю.А., Полякова, Н.Л. Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна: Науч.-аналит. обзор / РАН. ИНИОН. - М.: ИНИОН, 1996. - 66 с.
97. Конфессиональная карта Красноярского края. Статистические данные. // Красноярский край. Официальный портал. [Электронный ресурс] (<http://www.krskstate.ru/society/religions>). Проверено 10.06.2009.
98. Коркмазов, А.Ю. Проблема этноса и этничности в науке: в поисках парадигмы. / А.Ю. Коркмазов // Вестник СевКавГТУ. Серия «Гуманитарные науки», 2004. - №1 (11). Северо-Кавказский государственный технический университет, [Электронный ресурс](<http://www.ncstu.ru>). Проверено 10.06.2009.
99. Кригер, В. Начало и завершение или... снова начало? Вывоз немцев в Россию и выезд в Германию. // МИГ. Городская газета (г. Волгоград). - 14 декабря 1992. [Электронный ресурс] (http://wolgadeutsche.net/bibliothek/mig/mig_14_12_1992.htm)
100. Кригер, В.А. Социально-экономическое развитие немецкой переселенческой деревни Казахстана (дореволюционный период). Дис. ... канд. ист. Наук. / В.А. Кригер - Алма-Ата, 1991. - 166 с.
101. Кретинин, Г.В. Проблема идентичности калининградцев. / Г.В. Кретинин // Калининградский социум в европейском контексте. - Калининград: Калининградский государственный университет, 2002. - С. 50- 93.
102. Крысько, В.Г. Словарь-справочник по социальной психологии. / В.Г. Крысько. - СПб.: Питер, 2003. - 416 с.
103. Кургузов, В.Л. О понятии «культурное пространство» и проблеме самоидентификации его регионального образца / В.Л. Кургузов // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии: материалы междунар. Научно-практической конференции. - Улан-Удэ, 2002. - С. 21-33.
104. Курило, О. Лютеране в России (XVI-XX вв.). / О. Курило - М.: Фонд

«Лютеранское наследие», 2002. - 400 с.

105. Кутафин, О.Е. Российское гражданство. Монография. / О.Е. Кутафин - М.: Юристъ, 2004. - 587 с.

106. Литературная энциклопедия. - М.: 1929—1939. - Т. 1—11. Т. 8 / Гл. ред. Луначарский А. В. — М.: ОГИЗ РСФСР, Сов. Энцикл., 1934. — 736 стб. - стб. 9.

107. Лиценбергер, О.А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории (XVI-XX вв.). / О.А. Лиценбергер - М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2003. - 544 с. - С. 94-95.

108. Логинов, С.В. Немецкая колонизация Новороссии в конце XVIII — начале XIX веков. / С.В. Локов // Культура народов Причерноморья. - 1999. - Т. 6. Проблемы материальной культуры. - С. 150-156.

109. Локова, М.Ю. Структурная трансформация ценностных ориентаций молодежи в модернизирующемся российском социуме (социально-философский аспект): автореф. дис. ... канд. филос. наук: защищена 1.03.2007 / М.Ю. Локова. - М.: 2007. - 1,5 п.л.

110. Лурье, С.Я. Историческая этнология. / С.Я. Лурье. - М.: Академический Проект, 2004. - 624 с.

111. Ляпкина, Т.Ф. «Измерения» культурного пространства региона: к постановке проблемы. / Т.Ф. Ляпкина // Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. — Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. - 560 с. - С. 495-496.

112. Мадюкова, С.А., Попков, Ю.В. Социокультурный неотрадиционализм: воспроизведение традиций и воспроизводство этничности. / С.А. Мадюкова, Ю.В. Попков. // Новые исследования Тувы. - 2010. - №2. [Электронный ресурс] (http://www.tuva.asia/journal/issue_6/1743-madyukova-popkov.html). Проверено: 10.09.2010.

113. Малыгина, И.В. Этнокультурная идентичность: онтология, морфология,

- динамика. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. - М., 2005. - 41 с.
114. Маркарян, Э.С. Теория культуры и современная наука. / Э.С. Маркарян - М.: Мысль, 1983. - 284 с.
115. Мангейм, К. Идеология и утопия. Гл.3. п.7. Три пути социологии знания. [Электронный ресурс] (<http://www.vuzlib.net/beta3/html/1/24806/>). Проверено: 10.06.2009.
116. Мартин, Г.-П., Шуманн, Х. Западня глобализации: Атака на процветание и демократию. - М.: Альпина, 2001. - 163 с.
117. Масанов, Н.Э. Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности номадного общества). - Алма-Ата-Москва: 1995. - 318 с.
118. Масанов, Н. Не надо комплексовать из-за своей истории! / Н. Масанов // Начнём с понедельника. - 23.06.2006.
119. Мейлахс, П. Отдавая «родине» должное: опыт этносимволического анализа случая турок-месхетинцев Центральной России. / П. Мейлахс // Ab Imperio. - 2006. - №2. - С. 1-41.
120. Между происхождением и рождением: что определяет идентичность российских немцев? / Russlanddeutsche Identitat. // InfoDienst. - 2003. - №44. - С. 12.
121. Минасова, К.Р. Двуязычие как способ культурной интеграции этнических меньшинств в многонациональном обществе. / К.Р. Минасова // Социологические исследования. - 2002. - №8. - С.49-56.
122. Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. - М.: Аспект Пресс, 2004. - 739 с.
123. Монеткина, В. Землячество русских немцев в Висбадене отмечает 50-летний юбилей. // Карьера. - 2009. - август. - №42. [Электронный ресурс]. (<http://www.rusverlag.de/index.php>). Проверено: 10.06.2009.
124. Москалюк, Л.И. Явления интерференции в лексико-семантической системе островных говоров. // Немцы Сибири: история и культура: Сб. резюме докл. Четвертой междунар. науч.-практ. конфер. - Омск: 2002. - С. 167-170.

125. Мурзина, И.Я. Методологические аспекты изучения региональной культуры / И.Я. Мурзина // Социология культуры. - 2004. - 60-65.
126. Мустафаев, Н. Римейк политизации этничности в Казахстане. / Н. Мустафаев // “Правила игры”. - 2008. - Июль. - С. 21-25.
127. Назарбаев, Н. Казахстанский путь. / Н. Назарбаев. - Караганда: 2006. - 372 с.
128. Народы Красноярского края. Статистические данные переписи населения 2002 года. // Красноярский край. Официальный портал. [Электронный ресурс] (<http://www.krskstate.ru/society/nation>). Проверено 10.06.2009.
129. Новоселова, А.А. Немцы в русской деревне: «свои» или «чужие»? / А.А. Новоселова // Немцы Сибири: история и культура: Сборник резюме докладов Четвертой международной научно-практической конференции – Омск, 2002. – С. 125.
130. Отургашева, Н.В. Проблема культурной идентичности в условиях глобализации. / Н.В. Отургашева. //Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. — Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. — 560 с. - С. 298-299.
131. Панарин, А. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств / А.С. Панарин // Вопросы философии. - 2003. - №6. - С. 16-36.
132. Панарин, А.С. Искушение глобализмом. / А.С. Панарин. - М.: Эксмо-Пресс, 2002. - 416 с.
133. Пантин, В. Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении. / В. Пантин. - М.: 2003.
134. Пипия, Г.В. Германский империализм в Закавказье в 1910-1918 гг. - М.: Наука, Главвостлит, 1968. -224 с.
135. Помазан, А.Н., Седунова, А.В., Ядова, Е.Н. Социальный ресурс личности и идентификационные ориентации россиян (Опыт вторичного анализа

- исследования 1992 г.). / А.Н. Помазан, А.В. Седунова, Е.Н. Ядова // Социологические исследования. - 2001. - №12. - С.122-129.
136. Религии народов современной России: Словарь / Редкол.: Мchedлов М.П. (отв. ред.), Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Республика, 2002. - 624 с.
137. Ренан, Э. Что такое нация? / Э. Ренан // Ренан Э. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т.6. - Киев: 1902. - С. 87-101.
138. Рублевская, С.А., Смирнова, Т.Б. К характеристике основных элементов зимней календарной обрядности немцев Западной Сибири. / С.А. Рублевская, Т.Б. Смирнова // Народы Сибири и сопредельных территорий. - Томск, 1995. - С. 239-246.
139. Рюмин, В.А. Глобализация и цивилизационные перспективы человечества / В.А. Рюмин // Глобализация в социально-философском измерении. Сборник материалов конференции. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. - С.63-65.
140. Сааринен, Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. - М.: ББИ, 2003. - 398 с.
141. Санжеева, Л.В. Модель мира в традиционной культуре бурят XIX-XX вв. : дис. ... докт. культурологических наук. - М.: 2006. - 292 с.
142. Сапожников, Е. Общество потребления в странах Запада / Е. Сапожников // Вопросы философии. - 2007. - №10. - С. 53-63.
143. Сверкунова, Н.В. Исследование региональной идентичности: исторический аспект // Социология и социальная антропология: межвузовский сборник к 60-летию со дня рожд. проф. А.О. Бороноева. - Спб., 1997. - С. 321-329.
144. Семенов, Ю.И. К определению понятия «нация». / Ю.И. Семенов // Народы Азии и Африки. - 1967. - № 4. - С. 86-102.
145. Семенов, Ю.И. Этнос, нация, диаспора. / Ю.И. Семенов // Этнографическое обозрение. - 2000. - № 2. - С. 64 -73.

146. Сержанова, Ж.А. История переселения немцев Поволжья в Сибирь в годы ВОВ. / Ж.А. Сержанова // Информационный вестник № 6. Методический семинар для исследователей, работающих по теме «Политические репрессии в СССР». 29 октября 2005. Красноярск: 2006. [Электронный ресурс] (<http://www.memorial.krsk.ru/Articles/KKIMK2006/07.htm>). Проверено 10.10.2010.
147. Сибирский характер как ценность: кол. монография / Под общ. ред. М.И. Шиловой. - Красноярск, 2004. - Вып. 1. - 264 с.
148. Сибирский характер как ценность: кол. монография / Под общ. ред. М.И. Шиловой. - Красноярск, 2007. - Вып. 2. - 296 с.
149. Сибирский характер как ценность: кол. монография / Под общ. ред. М.И. Шиловой. - Красноярск, 2009. - Вып. 3. - 324 с.
150. Сибирь. Проблемы сибирской идентичности / Под ред. А.О. Бороноева. - СПб. : Астерион, 2003. - 273 с.
151. Силантьева, О. Елена Шишкина: «Говорить о том, что немецкая культура в России находится на спаде, – некорректно». / О. Силантьева. - [Электронный ресурс] (http://www.rusdeutsch.ru/?news=2172&date_b=16.07.2010&z0=&z1=). Проверено: 10.09.2010.
152. Синелина, Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: Православные и мусульмане. суеверное поведение россиян. / Ю.Ю. Синелина. - М.: Наука, 2006. - 191 с.
153. Сироткина, Е.В. Проблема национальной самоидентификации австрийских немцев в середине XIX - начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук / Е.В. Сироткина. - Тамбов, 2005. - 210 с.
154. Скоробогатова, И.В. Специфика социальной деятельности харизматических церквей (на материалах церквей Красноярского края). / И.В. Скоробогатова // Молодежь и наука XXI века: материалы X Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых, посвященной 85-летию со дня рождения В.П. Астафьева и 100-летию со дня

- рождения Л.В. Киренского. В 2 томах. Т. 1. Красноярск, 28-29 мая 2009 г. - Красноярск: 2009. - 386 с. - С. 168-171.
155. Скучаева, О.Е. «Немецкий вопрос» в Поволжье (1941-1993-гг.): автореф. ... канд. ист. наук : защищена 17.12.2008 / О.Е. Скучаева. - Саратов: Техно-Декор, 2008. - 29 с.
156. Славина, Л.Н. Сельское население Восточной Сибири (1960-1980-е годы). / Л.Н. Славина. - Красноярск, КГПУ им. В.П. Астафьева, 2007. - 472 с.
157. Смирнова, Т.Б. Динамика современных этнических процессов у немцев Западной Сибири. / Т.Б. Смирнова // Немцы Сибири: история и культура: Материалы IV международной научно-практической конференции. - Новосибирск: 2003. - С. 126-128.
158. Смирнова, Т.Б. Этнический состав немцев Сибири / Т.Б. Смирнова //История. - 2009. - 5 мая. - С. 86-87.
159. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. II. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. - М.: Логос, 2003. - 480 с.
160. Соколова, Е.Т. Проективные методы исследования личности. / Е.Т. Соколова. - М.: Изд-во МГУ, 1987. - 174 с.
161. Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов. - Мн.: Книжный Дом, 2003. - 1312 с.
162. Статистический справочник ЕЛЦ (проект). - СПб.: 2005.
163. Степина, А. Российское лютеранство в поисках идентичности. / А. Степина // Русское ревью. - 2008. - № 28,29 (апрель-май). - С. 6.
164. Телебаев, Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в республике Казахстан. / Г.Т. Телебаев // Социологические исследования. - 2003. - №3. - С. 101-106.
165. Тимошук, А.С. Традиционная культура: сущность и существование: дис. ... докт. философ. наук. - Нижний Новгород, 2007. - 402 с.
166. Тишков, В. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. / В. Тишков. - М.: Наука, 2003. - 544 с.

167. Тишков, В.А. Российский народ и национальная идентичность. / В.А. Тишков // Россия в глобальной политике. - 2008. - №4. - Июль-август – С. 132-142.
168. Тлюняева, А.А. Преемственность этнокультурных традиций в глобализующемся мире. / А.А. Тлюняева // Аналитика культурологии. - 2006. - №2 (6). - [Электронный ресурс]. (<http://analiculturolog.ru/>). Проверено: 10.06.2009.
169. Томан, И. Венок праздников: Традиции немецких крестьян в России // Серия: История и этнография российских немцев. - М.: Готика, 1997. - 48 с.
170. Требтау, И.Я. История сельских лютеранских общин Омской области. / И.Я. Требтау // Немцы Сибири: история и культура: Сб. резюме докл. Четвертой междунар. науч.-практ. конфер. - Омск: 2002. - С. 59-61.
171. Тысячнюк, М.С. Мобильная социология Джона Урри. / М.С. Тысячнюк // Журнал социологии и социальной антропологии. - 2004. - Т. 7. - № 4. - С. 200-208.
172. Учадзе С.С. Рефлексивно-психологические особенности самоопределения кризисной личности : Дис. ... канд. психол. наук / С.С. Учадзе - Сочи, 2002. - 195 с.
173. Ушаков, Д.В. Воспроизводство этничности в системе этнокультурных взаимодействий: теоретическая модель. / Д.В. Ушаков // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник. - Новосибирск: 2004. - С.52-57.
174. Ушаков, Д.В. Роль семьи в воспроизводстве этничности народов республики Алтай. / Д.В. Ушаков // Социологические исследования. - 2009. - №3. - С. 101-108.
175. Филатов, С., Степина, А. Российское лютеранство. / С. Филатов, А. Степина // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. /Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. - М.: СПб.: Летний сад, 2002. - 488 с.
176. Флиер, А.Я. Страсти по глобализации / А.Я Флиер // Общественные науки и современность. - 2003. - № 4. - С. 159-165.

177. Франкл, Дж. Неизведанное Я. - М.: Издательская группа «Прогресс», 1998. - 246 с.
178. Францева, И., Шпильман, О. Старая новая история Варенбурга. // В поиске следов. Лицом к лицу с нашей историей на Волге. Сборник статей об истории немцев Поволжья с фотографиями. М.: Готика, 2002. - 236 с. - С. 25-26.
179. Фрейд, З. Массовая психология и анализ человеческого «Я». / З. Фрейд // Фрейд З. «Я» и «Оно». Кн. 1. - Тбилиси: Мерзни, 1991. - С. 71-138.
180. Фридман, Т. Плоский мир: Краткая история XXI века. - М.: АСТ, 2006. - 608 с.
181. Фромм, Э. Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть?: Пер. с англ. - Киев: Ника-Центр, 1998. - 400 с.
182. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; Пер. с англ. МБ. Левина. - М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП Ермак, 2004. - 588 с.
183. Хабермас, Ю. Политические работы. / Ю. Хабермас. - М.: Праксис, 2005. - 368 с.
184. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. / С. Хантингтон. - М.: АСТ, Транзиткнига, 2004. - 636 с.
185. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. / С. Хантингтон. - М.: АСТ, 2003. - 603 с.
186. Хелд, Д., Гольдблатт, Д., Макгрю, Э., Перратон, Д. Глобальные трансформации. / Д. Хелд, Д. Голбдблатт, Э. Макгрю, Д. Перратон - М.: Праксис, 2004.
187. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. // Вопросы философии. - 1994. - №10. - С. 112-123.
188. Хилханов, Д.Л. Этническая идентичность: роль хозяйственно-экономических и культурно-языковых факторов: Автореф. дис. ... докт. социол. наук. - Улан-Удэ: 2007.
189. Хмелько, В.Е., Оксамитная, С.Н. Русско-украинская биэтническая идентичность и лингво-этническая гетерогенность в Украине. // Материалы III

Всероссийского социологического конгресса «Социология и общество: проблемы и пути взаимодействия 21-24 октября 2008 г. - М.: Институт социологии РАН, 2008. [Электронный ресурс] (<http://www.isras.ru/vsf.html>). Проверено 10.06.2009.

190. Хобсбаум, Э. Нации и национализм после 1780. / Э. Хобсбаум. - СПб.: Алетейя, 1998. - 305 с.

191. Хотинец, Ю. О содержании и соотношении понятий этническая самоидентификация и этническое самосознание. /Ю. Хотинец //Социологические исследования. - 1999. - №9. - С. 73.

192. Хюбнер, К. Истина мифа. / К. Хюбнер. - М.: Республика, 1996. - 448 с.

193. Хюбнер, К. Нация. От забвения к возрождения. / К. Хюбнер. - М.: Канон+, 2001. - 400 с.

194. Чебоненко, О.В. Культурно-символический потенциал региона как фактор формирования культурной идентичности молодежи. Автореф. дис. ... канд. культурологии. - СПб., 2007. - 21 с.

195. Черказьянова, И.В. Попытки возрождения немецкого национального образования в СССР в 1950-е — начале 1990-х гг. / И.В. Черказьянова // Немцы Сибири: история и культура: Сборник резюме докладов Четвертой международной научно-практической конференции. - Омск: 2002. - С.73-78.

196. Черказьянова И.В. Учителя-немцы, работавшие в немецких школах Омской области в 1900-е - 1930-е гг. / И.В. Черказьянова // Известия ОГИК музея. – Омск, 2003. – № 10. – С. 233–246.

197. Черказьянова И.В. Школьное образование российских немцев: проблема взаимодействия государства, церкви и общества в XIX в. Специальность 07.00.02 — Отечественная история. - Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук. - СПб.: 2008.

198. Чернова, И.Н. Консолидирующие функции религии в традиционной культуре немцев Западной Сибири. / И.Н. Чернова // Культурология традиционных сообществ: Конкурсные работы молодых ученых / Отв. ред.

- М.Л. Бережнова. - Омск: Изд-во Омск. педагогическ. ун-та, 2002. - С. 172-180.
199. Чернышева, В.Г. Немецкое население Минусинского округа в XIX - начале XX веков. / В.Г. Чернышева // Немцы в Сибири : история, язык, культура [Текст] : тезисы международной научной конференции. г. Красноярск, 13-16 октября 2004 г. / Отв. ред. В. А. Дятлова. - Красноярск: КГПУ, 2004. - 227 с. - С. 104-108.
200. Чернышева, В.Г. Традиции и обряды немецкого населения Минусинского края. / В.Г. Чернышева // Немцы в Сибири : история, язык, культура [Текст] : тезисы международной научной конференции. г. Красноярск, 13-16 октября 2004 г. / Отв. ред. В. А. Дятлова. - Красноярск: КГПУ, 2004. - 227 с. - С. 104-108.
201. Чистякова, Е.В. Социально-психологические детерминанты эффективности управления кризисной организацией : Дис. ... канд. психол. Наук / Е.В. Чистяков - Москва, 2003. - 161 с.
202. Шайдуров, В.Н. Российские немцы: сто лет в условиях национального конфликта.[Электронный ресурс] (<http://new.hist.asu.ru/german/pub1.html>)
203. Шарапова, С.М. Феномен идентичности в истории профессиональной художественной культуры коми (зырян) XX века : Дис. ... канд. культурологических наук : 24.00.01. - СПб., 2005. - 219 с.
204. Широкогоров, С.М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. / С.М. Широкогоров. // Личность. Культура. Общество. - 2000. - Т.2. - Вып. 4 (6). [Электронный ресурс]. (http://reznik-um.ru/lko/jur_shirokogorov_2_4_00.htm). Проверено: 10.09.2010.
205. Шмидт, В.В. Кухня российских немцев: традиции и обычаи. / В.В. Шмидт // Немцы в Сибири: история, язык, культура: Тезисы международной научной конференции. - Красноярск: 2004. – С. 120.
206. Штрикер, Г. Между стульев: к трагической судьбе российских немцев. / Г. Штрикер // Лютеране в Сибири: Сборник научных статей. - Омск — Эрланген: Изд-во Омского гос. тех. ун-та, 2000. - 328 с. - С. 114- 145.
207. Шуклинова, М.В. Кризис идентичности как проблема национально-

- культурного самоопределения индивида. / М.В. Шуклинова // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». - 2009. - №4. [Электронный ресурс]. - (<http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/>). Проверено: 10.09.2010.
208. Шумилова, Л.Н. Судьба политической элиты Республики немцев Поволжья в годы Великой Отечественной войны. / Л.Н. Шумилова // Военно-исторические исследования в Поволжье. Выпуск 5. - Саратов: Научная книга, 2003. - С. 324-339.
209. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис. / Э. Эрикссон / Общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. 2-е изд. — М.: Флинта, 2006. - 341 с.
210. Этническая история народов Красноярского края. Библиографический указатель. - Красноярск: 2006. - 208 с.
211. Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий: Сборник статей / Под ред. Ф. Барта; пер. с англ. М.: Новое издательство, 2006. - 200 с.
212. Этноатлас. Народы и народности, населяющие Красноярский край. [Электронный ресурс]. - (http://www.krskstate.ru/society/nations/etnoatlas/0/etno_id/13). Проверено 10.09.2010.
213. Cesari, J. European Muslims and the Secular State. / J. Cesari. - Ashgate, 2005.
214. Chávez, H. [Untitled Speech]. Latino Pastoral Action Center. - Bronx: New York City. September 17, 2005.
215. Danilova, V.Y. Processes of Restoration of Religious-National Identity and Globalization in the Modern World. / V.Y. Danilova // Journal of Siberian Federal University. - 2008 (2). - pp. 151-162.
216. Europe in Figures. Eurostat yearbook. - 2008. - 575 p.
217. Garg, R. Americanization versus Globalization. Garg, R. C. (2004). Americanization Versus Globalization. Global Business Trends: Contemporary Readings Cumberland. P. 1. // <http://www.emich.edu/public/cob/pec/documents/rameshgarg.pdf>

218. Gellner, E. Nations and Nationalism. / E. Gellner. - 1996. - 2 (3). - pp. 357-370.
219. Kourilo, O. Russlanddeutsche als Vermittler im interkulturellen Dialog. / O. Kourillo // *Zuhause fremd: Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland.* / Ipsen-Peitzmeier, S., Kaiser, M. - Hannover – Dortmund: transcript Verlag, 2006. - 426 S. - S. 381-408.
220. Levitt, T. The Globalization of Markets // *Harvard Business Review*, 1983. №61(3). P. 92–101.
221. Petrella, I. Se puede ser religioso y progresista. Los intelectuales y el país de hoy. // *La Nacion*. - July 16, 2008.
222. Roy, O. Secularism Confronts Islam. / O. Roy. - New York Chichester, West Sussex: Cambridge University Press, 2007. - XIII.
223. Sarbin, T.R. The poetics of my identities. / T.R. Sarbin. In G. Yancy, & S. Hadley (Eds.), // *Narrative identities: Psychologists engaged in self-construction.* - Philadelphia, PA: Jessica Kingsley Publishers, 2005. - pp. 13-35.
224. Savoscul, M. Russlanddeutsche in Deutschland: Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung. / M. Savoscul // *Zuhause fremd: Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland.* / Ipsen-Peitzmeier, S., Kaiser, M. - Hannover – Dortmund: transcript Verlag, 2006. - 426 S. - S. 197-222.
225. Smith, A.D. National Identity. / A.D. Smith. - Penguin: Harmondsworth, 1991. - chs. 1, 4.
226. Special Eurobarometer 225. «Social values, Science&Technology». - European commission, 2005.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Анкета

1. Ф.И.О. _____.
2. Сколько вам полных лет? _____. 3. Ваш пол: /муж./ жен./.
4. К какой национальности принадлежали ваши родители?: _____.
5. К какой национальности относите себя вы? _____.
6. К каким национальностям принадлежат ваши дети, внуки, другие родственники (если есть)? _____.
7. Ваш родной язык: _____. 8. Ваш разговорный язык: _____.
9. Степень владения языками (поставьте любой знак):

	Свободно владею	Владею неплохо, но с некоторыми трудностями	Понимаю, говорю с трудом	Не владею
Русский				
Немецкий Литературный				
Немецкий разговорный				

10. На каком языке вы (отметить нужное):
- a) читаете книги /нем./рус/
 b) читаете газеты /нем./рус/
 c) поете песни /нем./рус/
 d) пишете /нем./рус/.
11. Есть ли в Вашем доме книги на немецком языке?:
 /нет / 1 – 5 книг/ более 5 книг/.
12. Национальность Ваших друзей:
 /нем. / рус. / другая/.
13. Отличается ли Ваш разговорный немецкий язык от литературного?:
 /сильно/ не очень/ не отличается/.
14. Используете ли вы немецкий язык:
- a) дома, в быту;
 b) в общении с родственниками;
 c) в общении с соседями;
 d) в общении с друзьями;
 e) на работе.
21. Есть ли у Вас родственники-немцы?:
- a) в данном городе;
 b) в каком-либо другом городе края, в РФ;
 c) в каком-либо селе, деревне;
 d) в Германии.
15. Вы едите немецкие национальные блюда?:
 /регулярно/ редко/ нет / я их не знаю/.
17. Какие праздники вы отмечаете?:
 /новые/ совет. / религ. / национ./.
16. Знаете ли вы немецкие национальные обряды и обычаи?:
- a) рождильные /нет/ знаю/ совершаю/
 b) свадебные /нет/ знаю/ совершаю/
 c) похоронные /нет/ знаю/ совершаю/.
18. Вы когда-нибудь были в Германии?:
 /да/ нет / хочу/ не хочу/.
19. Вы хотели бы уехать в Германию на постоянное место жительства?:
 /да/ нет/ не знаю/ хочу, но нет возможности/ скоро уезжаю/.

22.Срок вашего проживания в данном населенном пункте:

1. С рождения.
2. 10 лет и более.
3. От 3-х до 10 лет.
4. Менее 3-х лет.
5. Нахожусь в городе проездом.

20.Ваше семейное положение:

- a) в браке;
- b) холост/не замужем.

25. Если вы сейчас получаете образование, то, как называется сейчас ваше учебное заведение и будущая специальность?:

23.Ваше образование:

1. Менее 9 классов.
2. 9 классов.
3. 11 классов.
4. Среднеспециальное.
5. Высшее неоконченное.
6. Высшее.

24. Кем вы работаете?:

26.Ваше отношение к христианству до прихода в Церковь:

- a) Резко отрицательное, скептическое,
- b) Уважительное, доброжелательное,
- c) Непонимание, недоумение,
- d) Безразличие.

27.Сколько времени вы состоите членом Лютеранской Церкви?:

- a) с рождения,
- b) менее 3-х лет,
- c) от 3-х до 10 лет,
- d) более 10 лет,
- e) являюсь членом другой Церкви, но иногда посещаю эту,
- f) не являюсь членом какой-либо Церкви.

28.Как вы узнали о Лютеранской Церкви?

- a) Через родственников,
- b) Через друзей, знакомых,
- c) Через пастора, проповедника,
- d) Через СМИ (радио, печать, телевидение),
- e) Другое: _____

29. Вы:

- a) крещены в Лютеранской Церкви;
- b) подтверждены в Лютеранской Церкви;
- c) крещены и подтверждены в Лютеранской Церкви;
- d) ни то, ни другое.

30.Как часто вы посещаете богослужения:

- a) каждую неделю,
- b) раз в две недели,
- c) раз в месяц,
- d) раз в полгода,
- e) только по крупным праздникам.

31. К какой Церкви относят себя

(т.е. считают себя ее членами)

ваши близкие родственники:

- ни к какой,
- к Лютеранской,
- к Католической,
- к Православной,
- к Баптистской,
- к Харизматической Церкви,
- к Пятидесятнической Церкви.

32. Есть ли у вас какое-нибудь служение, постоянная работа в Церкви?:

- a) Да,
- b) Нет, но хотелось бы,
- c) Нет, и не хочу,
- d) Раньше было, сейчас пока нет.

33. Как вы оцениваете будущее вашей общины?:

- a) Будет успешно развиваться,
- b) Ничего не изменится,
- c) Другое: _____

34. Ваше отношение к религиозной политике государства?:

- 1. Государство проводит правильную религиозную политику,
- 2. Ничего не знаю о государственной религиозной политике,
- 3. Мне это безразлично
- 4. Другое: _____

35. Стараетесь ли вы поддерживать здоровый образ жизни?:

- a) Занимаетесь спортом,
- b) Не курите,
- c) Не употребляете алкоголь в чрезмерных количествах,
- d) Не употребляете наркотики,
- e) Другое: _____